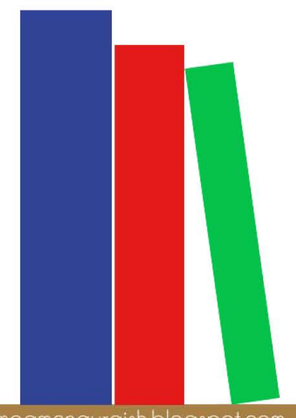
عبد العالي العبدوني

الثـــورة الإســلاميّة في إيـــران في أفق تفكّك البراديغمات الجاهزة





مكتبة
مؤمن قريش

لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .

الإمام الصادق (ع)

moamenquraish.blogspot.com

الثورة الإسلاميّة في إيران
في أفق تفكّك البَراديغمات الجاهزة

اسم الكتاب: الثورة الإسلاميّة في إيران
في أفق تفكّك البَراديغمات الجاهزة
المؤلّف: عبدالعالي العبدوني
الناشر: دار المعارف الحكميّة
إخراج الكتاب: Idea Creation
عدد الصفحات: ١٤٠
القياس: ١٤,٥*٢١,٥
تاريخ الطبع: ٢٠١٣

الطبعة الأولى

[١٤٣٤ هـ. - ٢٠١٣ م.]



العنوان: حارة حريك - الشارع العريض - سنتر صولي - ط٢ شمالي
تلفاكس: ٠١-٥٤٤٦٢٢ - Email: almaaref@shurouk.org

بسم الله الرحمن الرحیم

الفهرس

المقدّمة

تقع أمام المرء أحداث فكريّة كبرى ذات بعد وجوديّ أنطولوجيّ، ولا يتمّ التعامل معها بشكل إيجابيّ، أو يتمّ الاكتفاء بالإشارة إليها، دون سعي حقيقيّ للنظر في تفاصيلها، إن إيجابيًّا أو سلبيًّا بمصاديق عملانيّة. وهذه الأبحاث، وعلى أهمّيّتها التي لا تُنكر، لا تجعل من الحدث الفكريّ براديغمًا يحرّك التصوّرات الفكريّة الجانبيّة والتي تؤدّي إلى نفس المصداق، أي حسن التعاطي مع الموضوع وتقليبه من كلّ جوانبه.

وعليه، يظلّ من الواجب التعامل مع الحدث بما يليق به، حرصًا منّا على تجاوز التقطيع في القراءة والفهم، بتوسّط منهجيّات معرفيّة تحفظ له زخمه ولا تودي به إلى مقام الأحداث الصغرى المختلفة un simple fait divers.

وربّما تُعتبر الثورة الإسلاميّة في إيران أهمّ حدث وقع في التاريخ الإسلاميّ الحديث، وقد أثّرت بشكل كلّيّ كبرويّ على مجمل التصوّرات الدوليّة، فهناك من تعاطى معها إيجابيًّا في إطار التبنّي، وهناك من تعاطى سلبيًّا معها إن استبعادًا، وتوصيفها بأوصاف قدحيّة منفّرة، أو محاولةً للتبيئة مع المنظومة الفكريّة الكونيّة، مطالبًا إيّاها بتقديم تنازلات استراتيجيّة لا تُجهل، وتفكيك لبنى إسلاميّة حتّى تضحي إنسانيّةً تتّفق والسقف الليبراليّ الكونيّ. فالثورة الإسلاميّة، وبغضّ النظر عن تضارب وجهات النظر بخصوصها، ظلّت محافظةً على مقام الريادة في الهاجس العالميّ، وظلّت حاضرةً حتّى في أدقّ تفاصيل الحراك السياسيّ والاستراتيجيّ المعولم.

وعندما نقول إنّها أثّرت بشكل كلّيّ كبرويّ، فمقصودنا هو حضورها في السياسات العالميّة الكبرى، سواء تتحرّك في اتّجاه المعيّة أو الضدّيّة، ولهذا بالذات، اعتُبرت حدثًا تاريخيًّا بامتياز، ليس فقط عند المسلمين وحسب، بل وإنسانيًّا.

ومن هنا تأتي أهمّيّة هذا البحث فما سوف نسعى إلى تفصيله ليس وضع إضبارة فكريّة على الوقائع والتمحّك في الصراعات الإعلاميّة للخلوص إلى نتيجة مع أو ضدّ، بل ما سوف نعمل على بحثه هو تلك التضاريس العميقة في البنية المعرفيّة للثورة الإسلاميّة، بوصفها مكوّنات بنيويّة ضامنة لهويّتها الخاصّة، ومن هنا أهمّيّة التعاطي بشكل موضوعيّ ومتعالٍ مع هذا الحدث.

ولن نقف عند هذا الحدّ، بل سوف نعمل على تفكيك رهان المقدّس والدنيويّ في الفضاء العامّ، لنلاحظ تحقّق موجبة هامّة لم ينتبه إليها من قبل؛ وهو اندكاك الإثنينيّة بشروط معيّنة[1]، لأنّ هذا الشرط يظلّ أساسيًّا لبحث سؤال الأنطولوجيا في أعلى تجلّياتها، حيث لا مدخليّة للزمان إلّا بما هو تحقيب دون أثر تحويليّ يُذكر.

فالثورة الإسلاميّة، بما هي حراك اجتماعيّ سياسيّ، ارتكزت على المقدّس، مطّلعةً به، وقائمةً عليه، من بابِ ما يلزم، فالمقدّس شرط ليس عارضًا بقدر ما هو شرط تأسيسيّ، يتحكم في مسامّ الثورة الإسلاميّة، ليستدخل الدنيويّ في رحمه. وهي جدليّة تصل حدّ الإعجاز بما للواقع من شأنيّة، لأنّ التجاذبات والتدافعات الكونيّة قد تتحرّك في الاتّجاه المعاكس للمنبنى القدسيّ للثورة الإسلاميّة، دون أن تؤثّر عليها بنيويًّا، بحيث تضحي فكرةً تدخل الحركة الكونيّة الكبرى بأدوات ومفاهيم مختلفة تمامًا، كما لو أنّها طلقة من فوّهة التاريخ الإسلاميّ في جسم ليبراليّ كبير متضخّم بالأنا، لا يرى في نفسه إلّا نهايةً للتأريخ.

ممّا يفتح الباب مشرّعًا لبحث حيثيّة الفضاء العامّ، وحقيقة تجلّيه في أصل الفكرة الثوريّة، وكذا مماحكات القوى الأخرى، في سبيل نقضه

---

(١) المقصود باندكاك المقدّس والدنيويّ هو العمل البشريّ على ضوء المقدّس بمقاييس متعالية لا تتداخل مع الوقائع الخارجيّة إلّا في اتّجاه ليّها لفائدة المقدّس.

ومحاولة إزالة شرعيّته. على أنّ مبتغى هذا الكتاب هو إعادة النظر في حالة فكريّة سياسيّة بوصفها فتحًا فلسفيًا، لذا نعتقد بأنّ الارتهان لتجلّيات الحالة بشكل مقطعيّ، أي سياسيّ، أو دينيّ، أو اجتماعيّ، أو نفسيّ حتّى، لا يخدم غرض المقاربة، بقدر ما يصنع حالةً من التهويل، مع الحفاظ على نسبة من العماء، أي إنّ الانكباب على بحث تفصيليّ ما دون النظر لاستراتيجيّة الفكرة، سوف يجيب على سؤال، وينقض أسئلةً كثيرةً تجعل القارئ في حالة دهشة، لا في حالة فهم واستفهام، صحيح أنّ هذا الكتاب لا يدّعي وصوله إلى لبّ البنية الفلسفيّة للثورة الإسلاميّة بما هي هي، لكن على الأقلّ يحوز شرف الانتباه إلى هذه الحيثيّة، والتي تظلّ غير مسبوقة.

وطبعًا، التعاطي مع البنية الفكريّة لن يكون استغراقًا لمجمل التفاصيل، دون أن يعني بأنّه يرتفع عنها. بل على العكس، فالعمل هو في التفاصيل فقط، لأنّه يظلّ مهجوسًا بالبنية الفكريّة. وأحاول من خلاله مقاربة تضاريسها بالشكل الذي يمنحني رؤيةً أعمق لمجمل الموجود الفكريّ.

وللإحاطة بالموضوع بدرجة معيّنة من العمق، آثرت تقسيم البحث إلى ثلاثة أقسام أساسيّة، جعلت الأوّل باحثًا في السؤال المنهجيّ، لأنّه سيشكّل أداة استيعاب لمتبقّي الأبحاث، محاولًا التعامل مع بعض الأجهزة المعرفيّة بطريقة خاصّة، سأحاول في حينه تبيان أهمّيّتها وما يمكن أن تقدّمه من خدمات في هذا الإطار. ثمّ عمدت إلى إجراء قراءة تركيبيّة لفكرة الدستورانيّة عند الإمام الخميني (قده) بوصفه المهندس المعرفيّ للثورة الإسلاميّة، دون أن أغفل الإتيان بتصوّرات معرفيّة أخرى تخدم غرض الإحاطة بالتصوّر الكلّيّ، وقد حاولت في هذا القسم التركيز على الأسس العقائديّة، وكيف تمّ التعامل معها، وبالخصوص فيما يتعلّق بالحركة الحسينيّة، ليس بوصفها حدثًا تأريخيًّا قابعًا في اللاوعي الجمعيّ، ولكن طفقت أقارب تعامل فكر الثورة الإسلاميّة مع الحدث، وبشكل أنطولوجيّ، والغاية من هذا هي الإمساك بروح فكر الثورة الإسلاميّة،

والغوص في معامل التعاقليّة، بمعنى البحث في الرَّكْز الحسينيّ ضمن البنية المعرفيّة. وخصّصت القسم الثالث من البحث لامتحان براديغم حرصت علي هندسته وتسميته بالبراديغم المهدويّ، ذلك أنّ الايمان وحده لا يظل كافيًا إن لم تكن ثمّة رؤية عميقة للجنبة المعرفيّة الايمانيّة في عصر الغيبة الكبرى وكيف يتمّ السعي للبقاء على الخطّ المهدويّ، وبعد أن حرصت على إعطاء تفاصيله العامّة، لأنّ نحت البراديغم يحتاج إلى قراءة وإعادة قراءة قبل الوصول إلى المبنى المقبول، عكفت على تبيان تفاصيله وآليّاته ضمن البعد الفكريّ للثورة الإسلاميّة، ليس من جهة بحث سقف الأشراط وحسب، بل حاولت أيضًا تبيان المفاصل المفاهيميّة الأساسيّة في فكرة الثورة، ورفعها إلى الجهد الفلسفيّ والكلّ وفاقًا لمدماك أنطولوجيّ، هو نفسه البعد المنهجيّ المطروح في القسم الأوّل من الكتاب.

وأنوّه إلى مسالة جدّ هامّة، أنّ التبويب ما هو إلّا مقدّمة لتسهيل التفاعل مع الكتاب، لكنّ بطن البحث ما هو إلّا سعي تركيبيّ، قد تتكرّر مضامينه في تفاصيل معيّنة من البحث، لكنّ الغرض كان دائمًا أن أقدّم ضمانة للفهم أكمل. بقيت مسألة أخيرة أنّ البعد الأكاديميّ غير متوافر في هذا الكتاب البتّة، فمن يريد الاستزادة في المعلومات، فما عليه إلّا أن يرجع للكتب المعنيّة بتلك المواضيع، لأنّ هدف الكتاب الأعلى هو الإمساك بالتلابيب، دون السعي إلى إعطاء دروس مكتوبة.

فأنا شخصيًّا أمقت الدرس، ولا أرى فيه إلّا هاجس سلطة ممزوجة بالطغيان المعرفيّ، يدفع الطالب إلى التلقّي دون مساءلة، لتتكرّر الدورة مع غيره عندما يضحي أستاذًا، وهكذا عنجهيّة في محراب المعرفة لا أستطيع الصبر عليها، فمن يحمل في ذاته أخلاق الاستخذاء، سيصاب بالصدمة عندما لا يجد هكذا عنجهيّة في الطرح، فما سعيي إلّا أن أفتح آفاقًا أعمق في قراءة الظواهر الخارجيّة واستيعابها، ومشاركة الغير فيها ما دام البحث كلّه مقدّمة تفكير بقلم مكتوب، أو لِنَقُل جميعًا، بأنّ البحث هو فرضيّة ليس إلّا.

الفصل الأوّل

الارتكاز المنهجيّ لمقاربة البنية الفكريّة للثورة الإسلاميّة

السؤال الأنطولوجيّ كان دائمًا محكّ الفكر الفلسفيّ الإنسانيّ منذ سنين الفلسفة اليونانيّة، مرورًا بالفلسفة الحديثة، حيث البحث ينجرّ إلى روح الفكر ومداه الفوق تاريخيّ.

وعلى هذا الأساس، حتّى تكون الأبحاث بعمق الأحداث التاريخيّة، فإنّها يجب أن تتجاوز التاريخيّة بما هي رصد للوقائع، ولو بالسعي لإيجاد ملاكاتها وأسبابها ومبرّراتها، فهي تذهب أبعد من بحث فلسفتها، لتصل إلى مقام أصالة الوجود التفريعيّ لها، بمعنى أنّه يجب أن ينظر للحدث التاريخيّ بعين الاستحضار. وخصوصًا إذا تعلّق الأمر بحدث تاريخيّ ذي حمولة دينيّة، حيث الاستحضار يظلّ هو الأقوى والأنجع في التعاطي.

وما أقصده باستحضار الحدث هو جلب الواقعة التاريخيّة ذات الحمولة الدينيّة المعياريّة من زمنها إلى زمننا بشكل معياريّ، يزيل عنها ثقل الدهر، ليحرّرها من هكذا أثقال، ويرفعها إلى سماء المبدإ المزامن، لأنّ هذه العمليّة هي الوحيدة القادرة على إيجاد نقطة الالتقاء بين المقدّس والدنيويّ في الثورة الإسلاميّة في إيران، لأنّها بحقّ تحرّكت في هذا الاتّجاه.

هي عمليّة حفريّة مفاهيميّة وبحث تجلّياتها واقعًا، ولن أخفي على القارئ الكريم بأنّني سوف أستعين لهذا الغرض بالمنظورات العلميّة الإنسانيّة الأنجع في هذا الباب، مع إجراء بعض القراءات التصحيحيّة لها في رحم البحث، ولن أفصلها في عنوان مستقلّ لعدم استقامة ذلك مع المنظور التركيبيّ الاندكاكيّ الذي أرمي إليه في هذا البحث، فهاجسي ليس أكاديميًّا بالمرّة، بل هو رفع من مستوى البحث، مع احترام عقل القارئ، والذي طالما افتُرِيَ عليه بأبحاث تصل حدّ الصبيانيّة، بدعوى أنّه لا يستوعب جيّدًا، ويمكن القياس على ذلك بالأداء السينمائيّ،

والمسرحيّ، والفنيّ عمومًا، الذي وصل دركة الرخص بدعوى أنّه يحقّق مرغوبات المشاهد والمتعاطي.

الثورة الإسلاميّة، بما هي تحرّك جماهيريّ، تظلّ حاملةً لروح اجتماعيّة، على أساسها تحقّق التطابق الاجتماعيّ في اتّجاه تغيير واقع اجتماعيّ غير مقبول جماهيريًّا. لكنّها، وكأيّ ثورة أخرى، جاءت حاملةً لمضمون فكريّ ولنسمّيه أيديولوجيّة إسلاميّة، ممّا يجعلها، من هذه الناحية، مربوطةً بفكر السماء، وهي، على هذا الأساس، تختلف كثيرًا عن غيرها من الثورات القائمة على الفكر البشريّ الصرف، ممّا يجعل جانب الذاكرة الجمعيّة حاضرًا بقوّة في هذه العمليّة الطفريّة اجتماعيًّا.

وما دامت مرتهنةً مضمونيًّا بفكر السماء، فإنّ المقدّس يظلّ حاضرًا بقوّة في مجمل تفاصيل هذا التحرّك الاجتماعيّ، ممّا يجعلها، عمليًّا، تحرّكًا أنطولوجيًّا بدرجة قويّة قد تُفقَد عند غيرها من الثورات، حيث النفعيّة والواقعيّة الاجتماعيّة السياسيّة تظلّ هي المستحكمة للتعاطي معها.

وعليه، فإنّه، واعتبارًا لهذه الرؤية العامّة، والتي سوف أعمّقها بمشيئة الله سبحانه وتعالى في التفريعة الثانية من البحث، نجد أنفسنا أمام مكوّنَين تصوّريَّين يلعبان دور مفاتيح للتغلّب على مغاليق التعامل مع الثورة الإسلاميّة بما يليق أن تتعامل به، ألا وهي نظريّة التحوّل الاجتماعيّ وحركيّة المقدّس داخل الدنيويّ، دون أن أنسى حيثيّة التأويليّة (الهِرمَنوطيقا) لما تقدّمه من خدمات فلسفيّة في التعاطي مع الخطاب.

المبحث الأوّل

الثورة الإسلاميّة بين الطفرة والتغيير الترتيبيّ

تظلّ النظريّات الاجتماعيّة المتكثّرة بخصوص مفهوم «التغيير الاجتماعيّ» و«تحوّله» مطروحةً على بساط البحث والنقد وإعادة التأسيس، وليس عندي الغرض في التعمّق بخصوص هذه النظريّات، ومساءلتها واحدةً واحدة، لكنّي أودّ، فقط، إجراء عرض مقارب لأصل النظريّة المتبنّاة ثوريًّا حتّى يتيسّر التعاطي الإيجابيّ، بالمعنى العلميّ، مع فلسفة الثورة الإسلاميّة في إيران.

ما يعنيني في هذا المقام هو بحث التغيير الاجتماعيّ العامّ بمعنى حدوث الحركة الاجتماعيّة، الرامية إلى إحداث تغييرات عامّة، لا خاصّةً على مستوى الأفراد. وهذا التخصيص يجد مبرّره في أنّ صلب الموضوع المتحدّث عنه، في هذا المقام، هو التغيير الاجتماعيّ العامّ، وهو ما اصطلح عليه علم الاجتماع بالعمل الجماعيّ، فما هي مخصّصات العمل الجماعيّ في المنظور الاجتماعيّ الغربيّ؟

١. تعريف تشارلز تيلي

عرّف تشارلز تيلي العمل الجماعيّ بأنّه «تحرّك الناس مع بعضهم البعض لمتابعة مصالحهم المشتركة»[٢]، ويزيد أوبرشال في تعريفه بالتركيز على خصوصيّة إضافيّة هي «تهديده للمجموعات القائمة، وقدرته على أن يتبدّل إلى عامل تغيير اجتماعيّ»[٣].

---

(٢) مسعود أسد اللّهي، **الإسلاميّون في مجتمع تعدّديّ**، ترجمة دلال عباس (الدار العربيّة للعلوم ومركز الاستشارات والبحوث، ٢٠٠٤)، الصفحتان ٥١ و٥٢.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٥٢.

إذًا، المتّفق عليه هو أنّ العمل الجماعيّ حركة اجتماعيّة تشاركيّة، رامية إلى تحقيق مصالح مشتركة، ولا يراها أوبرشال إلّا مقدّمةً اعتراضيّةً للوضع القائم، راميةً إلى تحقيق التغيير الاجتماعيّ إذا استجمعت شروطها، وبالتالي، هي ليست عملًا إصلاحيًّا بقدر ما هي حراك اجتماعيّ تغييريّ جذريّ، ينقض المنبنيات الفكريّة والحركيّة للتصوّر الاجتماعيّ السابق، هي عمليّة ولادة منبنيةٌ على تصوّر جديد، حاملةٌ لرؤية مختلفة جذريًّا عن التصوّر العامّ السابق، ورائيةٌ أنّ التصوّر الجديد هو الأتمّ في المقام.

٢. تعريف إميل دوركهايم

أمّا إميل دوركهايم، فقد ركّز على البُعد النفسيّ، من خلال نماذج وأنماط من الأعمال الاجتماعيّة. في نظريّته، «الانتقال إلى المجتمع الصناعيّ عرض مفهومًا عن العمل الجماعيّ، له جذور نفسانيّة ناشئة من ردّ فعل الفرد تجاه الظواهر الصناعيّة». وتنعكس آراء دوركهايم حول هذا الموضوع في أثرَين من آثاره هما: **حول تقسيم العمل الاجتماعيّ**؛ **والانتحار**، حيث يرى أنّ العمل الجماعيّ هو حاصل ظروف الشخص المتردّية، وهذه ناتجة أيضًا عن البون الشاسع بين مستوى التمايز الاجتماعيّ ومستوى الوعي، أو الوجدان العامّ، أو الضمير الجمعيّ. ويرى دوركهايم أنّ العمل الجماعيّ هو جواب مباشر نسبيًّا للتنظيم أو التفكك الاجتماعيّ في جميع المجتمعات[٤]، بمعنى أنّ العمل الجماعيّ يعرف وجودًا، سواءً في الوضع الروتينيّ، أو في وضع غير روتينيّ، لكنّ المنبنى النفسيّ يظلّ حاضرًا بقوّة، حيث يرى المستضعف أنّه خارج دائرة الاهتمام، بل أنّ الرؤية العامّة مؤسّسة على تهميشه بالأولى.

إنّ التحرّك في الوضع الروتينيّ يلعب دورًا توطيديًّا لحركة الأفراد

(٤) المصدر نفسه، الصفحتان ٥٦ و٥٧.

داخل المجال الاجتماعيّ، ويحافظ على القيم العليا المتّفق عليها، أمّا في الوضع غير الروتينيّ؛ أي عند اختلال العدل الاجتماعيّ، فيختلّ تقسيم العمل الذي يشكّل أساس التضامن بين النظائر أيضًا، ويضعف الوجدان والشعور الجمعيّ، ولا يوجد في المقابل ضمير جمعيّ جديد، فتظهر حينئذ ما يسمّيه هو الأنوميّة اللامعياريّة، ويظهر مثل هذا الوضع بصورة خاصّة في الظروف الانتقاليّة، قبل أن يتشكّل وعي جديد مبنيّ على وحدة المصير والتضامن المتبادل (التضامن العضويّ)، بعد زوال الوعي التقليديّ المبنيّ على التضامن الآليّ. وهكذا، فإنّ الأشكال غير العاديّة للعمل الجماعيّ هي حاصل سخط الأفراد، وسعيهم وراء المصالح الآنيّة الناتجة عن تلاشي تقسيم العمل[٥]. والمقصود بالأنوميّة اللامعياريّة تَشكل بناء ثقافيّ في طول البناء الثقافيّ المتحكّم، حامل لآمال وأهداف عند فئات فرديّة تتضارب مع الموجود الثقافيّ، ما يؤدّي إلى الأزمات وزعزعة الاستقرار، وبما أنّ هذا البناء متناقض مع الموجود الثقافيّ المتحكّم، صار لا معياريًّا.

والملاحظ على نظريّة العالم الاجتماعيّ إميل دوركهايم إجحافها غير العاديّ للجنبة الشخصيّة للأفراد، التي سبق له أن ركّز عليها في تعريفه للعمل الجماعيّ، وهذا راجع إلى تصوّره الخاصّ بخصوص الطابع القهريّ للضغط الاجتماعيّ، وسلب هكذا ضغط الإرادة عن الأفراد. حيث يرى تراكم المرغوبات الفرديّة، لدرجة اضمحلال الضميمة أي الفرد.

٣. فيلفريدو باريتو

أمّا الباحث الإيطاليّ الكبير فيلفريدو باريتو، فينطلق من أساس اعتقاديّ

(٥) المصدر نفسه، الصفحة ٥٨.

عنده وهو الثبات في الحياة الاجتماعيّة وفي البنى الفكريّة، فهو ينظر، لذلك، إلى العمل الجماعيّ على أنّه تصرّف خالٍ من المنطق واقعًا، وإن كان المشارك الاجتماعيّ يرى كلّ المنطقيّة في تحرّكاته.

وطبعًا، حتّى نفهم تصوّر الباحث، لا بدّ من محاولة فهم ما يعنيه بالحراك المنطقيّ. وعلى هذا المستوى يأتينا بمثالين يهمّ أوّلها المهندس وثانيهما المضارب التجاريّ (التاجر).

فالمهندس الـمُلمّ بتخصّصه عندما يحاول أن يشيّد جسرًا، فإنّه يكون عالـمًا بالموادّ التي ستكوّن هذا الجسر، ودارسًا لقدرة صلابتها، ومواتاتها للظروف، ويكون حاملًا لهدف، هو الربح الماليّ. فالمهندس يكون حاملًا لتصوّرَين هامَّين موضوعيَّين، الأوّل يتعلّق بالوسائل الكفيلة بإتمام المشروع لتحقيق الهدف، والثاني بالوسائل الكفيلة بإتمام المشروع وفق المرغوب الثابت في نفسيّة المهندس، وعندما يقع التطابق بين الواقع الخارجيّ والإرادة النفسيّة، نكون أمام الحراك الاجتماعيّ المنطقيّ عند بارتو، أي المطابقة الموضوعيّة بين الوسائل والهدف إن موضوعيًّا أو نفسيًّا(٦).

قائلًا بأنّه سوف يصف الأعمال بالمنطقيّة، تلك الأعمال التي ترتبط موضوعيًّا بأهدافها، وليست تلك التي ترتبط بالفاعل الاجتماعيّ المقدّم عليها، أو التي تظلّ لدى شريحة كبيرة من الناس المطّلعين مفسرةً ذهنيًّا وموضوعيًّا. أمّا في حالة خلاف ذلك، فإنّ الأعمال تظلّ لا منطقيّةً دون أن يعني هذا أنّها خالية من المنطق بالمطلق. وقد سعى ريمون آرون إلى تفسير هذا الكلام قائلا بأنّ «الأعمال اللامنطقيّة هي الأعمال التي لا تترابط لا ذهنيًّا ولا موضوعيًّا بروابط منطقيّة»(٧). وأنّ النخبة تتحكّم في المجتمع بالحيلة والمكر، ما يجعلها أمام انعدام التوازن الاجتماعيّ –

(٦) R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique* (Tunis: Cérès, 1994), pp. 504-505.

(٧) Ibid., p. 505.

والذي يظلّ ممكنًا دائمًا، نتيجة سوء توزيع الخيرات، واختلاف الملكات الذهنيّة بين الناس - تحاول الحفاظ على الاستمراريّة، لكنّها لن تنجح ما لم تكن متحوّزةً لكمّيّة كبيرة من خلاصات الطبقة الأولى، وهي التوفّر على الملكات الذهنيّة، والتحرّك الاجتماعيّ المنطقيّ التجريبيّ، لكن دون مبالغة في هذا الأمر، لأنّها إن تجاوزت الحدّ المعقول فإنّها تضحي ضعيفةً، وغير قادرة على الحفاظ على مكانتها، فتكون لقمةً سائغةً «للعنيفين بالولادة الذين سوف يهيّجون القاعدة ضدّ هذه النخبة»[٨]، فالاستقرار الاجتماعيّ المطموح به يكون قائمًا على نسبة محترمة من الأعمال المنطقيّة التجريبيّة لدى النخبة (أفكار الطبقة الأولى)، في حين تكون الثقافة الدينيّة والرمزيّة هي المستحكمة في المجتمع بوصفها أفكار الطبقة الثانية[٩].

الملاحظ على باريتو أنّه، وخلاف ما ادّعاه من موضوعيّة، كان متحاملًا كثيرًا على مجموعة من الأفكار والتصوّرات الاجتماعيّة. فهو يكره الدعاة، والمربّين، والجمعيّات، ومجموعةً من التصوّرات الإنسيّة المعاصرة، وكذا العلماء[١٠]. وطبعًا بهكذا عقليّة، لا يمكن لبارتو أن يتفهّم الثورة الاجتماعيّة إلّا وكأنّها حراك لمجموعة من العنيفين (بذرة نخبة جديدة)[١١] تنجح في تهييج الناس لضرب النخبة، وكأنّ هذه الأخيرة موجود مقدّس لا بد من الحفاظ عليه، ولا يعود غريبًا أن نجده يعرّف التاريخ بأنّه مقبرة الأرستقراطيّة[١٢].

على أنّ ما خلص إليه الأستاذ باريتو يظلّ صحيحًا في بعض الجوانب، لكنّه متهاتر على أكثر من مستوى، ذلك أنّ هناك مجموعة من الثورات، والحركات الاجتماعيّة - سواء في أمريكا اللاتينيّة ضمن ما سُمّي

---

(٨) Ibid., p. 578.
(٩) Ibid., p. 578.
(١٠) Ibid., p. 582.
(١١) Ibid., p. 577.
(١٢) Ibid., p. 575.

بلاهوت التحرير من قبل رجال الدين العيسويّين، أو في إيران ضمن الفقه الإماميّ الجعفريّ - كانت مؤسّسةً على الثقافة الدينيّة بالدرجة الأولى. فالثقافة الدينيّة لم تعد عامل استقرار المجتمعات، والحفاظ على النخب بقدر ما صارت عامل كسر للنخبة.

٥. ماكس فيبر

يبدو أنّ ما انتهى إليه الأستاذ فيبر يظلّ الأصلب في هذا الباب، ذلك أنّ نظريّة هذا المفكر تأسّست على العمل الاجتماعيّ بما هو سلوك له معنًى عند فاعله، ويكون العمل اجتماعيًّا إذا كان آخذًا بعين الاعتبار تصرّفات الآخرين. ويعطي أهمّيّةً كبيرةً للبنى الاعتقاديّة، فهو يرى العمل الجماعيّ نابعًا بشكل أساسيّ من التزام أعضاء تلك الجماعة المبدئيّ بنوع خاصّ من النظام العقائديّ.

وعليه، لو أجرينا قراءةً تشريحيّةً مبدئيّةً، فإنّ الحراك الاجتماعيّ العامّ (الثورة) يكون منطقيًّا ولو وفق التفصيل الباريتيّ (نسبةً لباريتو) ما دام متملّكًا لجنبتَي الوسائلِ والهدف. وبالتالي، فإنّ تصوّره القبليّ والبعديّ عن هذا المنظور يظلّ متهاترًا ما دام يحمل في ذهنيّته قداسة الأرستقراطيّة بوصفها ثابتًا أنطولوجيًّا يجب الحفاظ عليه. فلو رمينا بثابته، علمنا أنّ المدماك المعرفيّ للثورة الحامل للجنبتَين يظلّ صحيحًا، وهو ما يتبيّن بشكل جليّ في الفكر الإماميّ الإثني عشريّ، الحامل في رحمه الأوّليّتَين الأساسيّتَين: إقامة العدل في الأرض كهدف أساسيّ غير قابل للتغيير، وإن كان موضوع التشخيص مختلفًا لدى بعض المدارس الإماميّة نفسها؛ والآليّات المتّفق عليها لإقامته، وهي الحدث الحسينيّ بما هو حراك اجتماعيّ مقدّس يظلّ حاضرًا في مسامّ العيش الاجتماعيّ الإماميّ الإثنَي عشريّ.

فجنبة تحقيق العدل في الأرض وجنبة آليّة تحقيقه تظلّان قائمتان بامتياز في الثورة الإسلاميّة في إيران. ومن هنا، يفرض البحث علينا قراءة فلسفة الفضاء العامّ وكيفيّة تدبيره بوصفه إحدى المصاديق النظريّة لتحقيق العدالة، ولو في أدنى صورها، أي العدالة التوزيعيّة، والتي تشكّل سقف التصوّر الليبرالي (جون راولز، ومايكل ساندل، وريتشارد رورتي، وأمارتيا سن)، لكنّ الآليّة الكبرى للوصول إلى التدبير العادل للفضاء العامّ، والتي تستلزم مدخليّة معرفيّة أساسيّة، يظلّ ذلك التصوّر الحسينيّ لحدث الخروج، وحدث التغيير، وحدث التقويم، ممّا يجرّنا إلى بحث الحدث الحسينيّ في رحم الثورة الإسلاميّة، وكيفيّة استقرائها لهذا الحدث، ومديات الاستحضار التي تحقّقت فيها.

لكن، قبل ذلك، لا بأس من بحث مسألة المقدّس الزمانيّ وعمليّة الاستحضار، كما لـمّح إلى ذلك المفكّر الكبير مرسيا إلياد.

المبحث الثاني

ماهيّة الزمن المقدّس والزمن المدنّس

ما لاحظه الباحث الكبير مرسيا إلياد بخصوص دراسته المقارنة للأديان هو أنّه ثمّة زمنَين تعرفهما الإنسانيّة، خصوصًا المتديّنة منها، وهما الزمن المقدّس والزمن المدنّس، منتبهًا إلى أنّ الرجل المتديّن لا ينظر إلى الزمن على أنّه منسجم أو مسترسل، بل يرى التاريخ بأنّه يعرف انقطاعات مرحليّة ذات طابع قدسيّ، هذا التاريخ يتميّز بميزتَين كبيرتَين؛ أوّلهما أنّه تأريخ ارتجاعيّ يعرف بُعدًا حلقيًّا، وثانيهما أنّه زمن ميثيّ أساسيّ يتمّ استحضاره(١٣).

> [فـ] أيّ حفل دينيّ أو طقس دينيّ يتأسّس على عمليّة استحضار حدث ميثيّ حدث في ماض ميثيّ في البدء، فالمشاركة دينيًّا في حفل يؤدّي بالضرورة إلى الخروج من الزمن الدنيويّ العاديّ والدخول إلى زمن ميثيّ مستحضر من قبل الحفل نفسه، فالزمن المقدّس دائم الاسترجاع دائم التكرار(١٤).

بمعنى أنّ الحدث الدينيّ ما هو إلّا عمليّة متمعيرة مع حدث دينيّ ميثيّ(١٥)؛ أي أنّها تتجاوز خصوصيّة الزمن لتضحي فكرةً عصيّةً على التبدّل وخارجةً عن التاريخ، صحيح أنّها حدث في مرحلة زمنيّة بعيدة عن زمن الممارسة، إلّا أنّ هذا الحدث يظلّ مستحضرًا بشكل يطابق الحدث مع تحقّق فارق الزمن العاديّ. إلى حدّ ما، يظلّ الحدث الدينيّ

---

(١٣) Mircea Eliade, *Le sacré et le profane* (folio essais, 1965), p. 63.

(١٤) Ibid., p. 63.

(١٥) الميث: يراه المفكّر إلياده أنّه ما يحكي تاريخًا مقدّسًا، أي حدثًا أساسيًّا تحقّق خلال فترة زمنيّة معيّنة تسمّى بدء الحدث. وطبعًا حكي التاريخ المقدّس يساوي كشف المستور. انظر، المصدر نفسه، الصفحة ٨٤.

الطقوسيّ، وغيره من السلوكيّات التعبّديّة المرتبطة بالمكان والزمان، هو نفسه مع اختلاف في الأشخاص، لكنّ المعنى متحقّق ولو في درجة معيّنة.

إلّا أنّ خصوصيّة وجود الزمن المقدّس لا تتوقّف عند هذا الحدّ، بل نجدها تذهب إلى أبعد من ذلك، وهي أنّ التاريخ يكون حاملًا للمعنى تحكمه معقوليّة وغائيّة(١٦)، وطبعًا تشخيص المعقوليّة والغائيّة يظلّ مرتهنًا للفكر الكلّيّ عند المتديّن. صحيح أنّ إغفال المفكّر إلياد لهذه الخصوصيّة لم يكن متأتّيًا عن جهالته، ولكن فقط عن كونه ركّز على المائز الفيصل، دون المشتركات، وإضفاء الطابع القدسيّ على الزمان يكفل المعياريّة والقفز على المساحة الزمانيّة العاديّة، حتّى يتسنى استحضار الحدث الدينيّ في أعلى صوره، وهذا ما سعت إليه الثورة في مختلف تفاصيل أدبيّاتها الحسينيّة.

لكن قبل إجراء قراءة مسحيّة لبعض الكتابات الأساسيّة، لا بأس من تعميق النظر في عمليّة الاستحضار حتّى نرى مصاديقها فيما بعد.

فالاستحضار، كما سبق بيانه، هو عمليّة متمعيرة من حدث دينيّ ميثيّ، فما المقصود من الميثات الدينيّة؟ ربّما قد يتبادر إلى ذهن القارئ الكريم أنّ البعد الميثيّ يتركّز على الأسطوريّة أكثر من اعتماده على حقائق تأريخيّة.

لكنّ هذا الفهم بعيد كثيرًا عن المعنى الأنتربولوجيّ للأفهوم المستعمل في هذا المقام، فالمراد بالحدث الميثيّ الدينيّ هو تلك القراءة التفصيليّة لكبريات الحدث التاريخيّ ذات البعد الدينيّ، مع الخروج بخلاصة مبدئيّة غير قابلة للتغيير، لكن تظلّ في جميع الأحوال قابلةً للتوسعة والتضييق بوصفها لا تتجاوز الفهم البشريّ.

---

(١٦) سالم يفوت، الزمان التاريخيّ من التاريخ الكلّيّ إلى التواريخ الفعليّة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩١)، الصفحة ١١.

هذه الخلاصة، التي تتحرّك من الفهم الخاصّ إلى الفهم الشامل، متحوّلة لمكوّن أنطولوجيّ لمجمل حركة الأمّة باتّجاه تفعيل تمكينها في الأرض.

وتنزيلًا على مقام البحث أنّ الحدث الكربلائيّ، بوصفه حدثًا ميثياً دينياً، يتحوّل من حقيقة تأريخيّة غير قابلة للنكران، إلى مبنًى فكريّ؛ جهاز فكريّ متكامل، على أساسه تتحرّك الأمّة الإسلاميّة في طريق التمكين.

لكنّه، كأيّ حدث ميثيّ، يتحرّك في جهة السعة والتضييق في الفهم، يتحرّك من السقف التعبّديّ إلى طاقة تأسيسيّة لسياسة التمكين، وباختلاف السقوف تختلف مدارك هذا الحدث الميثيّ.

لهذا، يظلّ سؤال الوجود محوريًّا في المبحث الكربلائيّ، فزينب سلام الله عليها قالت بالحرف الواحد «والله لن تمحو ذكرنا»، أي أنّ البعد التمكينيّ الوجوديّ يظلّ في رحم الحراك الحسينيّ، لأنّ المسألة تقويميّة وإصلاحيّة في أعلى صورها – «والله ما خرجت أشرًا ولا بطرًا ولكن خرجت لطلب الإصلاح في أمّة جدّي» – لذا من يعتقد بأنّ الثورة الحسينيّة كانت مرحلةً تأريخيّةً وحسب يكون مخطئًا جدًّا، وغير واعٍ بروحانيّتها وبتلك الطاقة التي تمنحها لكلّ تكتّل استضعافيّ لينتصر رغمَ الانسدادات المادّيّة، وهي رسالة بشريّة بقدر ما هي رسالة إسلاميّة – ألم يقل غاندي «لقد علّمني الحسين كيف أكون مهزومًا فأنتصر» – بما هي ثورة المستضعفين لتقلب الرؤية الداروينيّة رأسًا على عقب، حيث إنّ البقاء للأحقّ، والتاريخ مطهّر ذاتيّ لا محالة سيجعل الحقائق تقف على أقدامها، وتظلّ اللحظة الحسينيّة من أقوى اللحظات التي حاول التاريخ الرسميّ طمسها وتجاوزها، لكنّه فشل في ذلك بل انقلبت الأمور على عقبَيها.

وعليه، فإنّ الروح القدسيّة للثورة الحسينيّة تظلّ ضمانةً معرفيّةً وإيمانيّةً لأيّ تحرّك في وجه الاستكبار، منها ينطلق الثوريّ وإليها يعود باندكاك تأريخيّ على أرض الواقع الخارجيّ.

وعندما يتقرّر استحضار الحدث الحسينيّ كمكوّن مفاهيميّ أساسيّ في الحراك الاحتجاجيّ الاجتماعيّ، فلا بدّ أنّ هكذا استحضار يكون حاملًا لخصوصيّات أساسيّة، نرى أن نرجئ بحثها في عنوان التمثّل الإيرانيّ لهذا الحدث، بلحاظ كونه حركةً ثوريّةً قائمةً في وجه التاريخ إلى يوم زواله.

فالبُعد الاستحضاريّ لا يتمثّل فقط في استيعاب الظاهرة الدينيّة في لحظة زمنيّة، ولا في الحراك الاستغراقيّ لفلسفتها، بل في تحويلها إلى طاقة بقاء للمجتمع الدينيّ الذي تندكّ فيه.

هي عمليّة إحياء بالأصالة، وتختلف تمامًا عن النظرة الإحيائيّة للفكر الدينيّ، حيث إنّ هكذا نظرة لا تتجاوز سقف التصوّرات والسجال المعرفيّ الذي لا يؤثّر حتمًا على المجتمع بما هو هو.

لأنّ أقصى ما يمكن تحقيقه هو تحوّلات فرديّة قد تستمرّ وقد لا تستمرّ، لكن لا تغيّر في حجم الموجود الكبرويّ الذي يعيش فيه الإحيائيّ، لذا لا غضاضة أن نجد مجمل المشروع الإحيائيّ الدينيّ أو الإصلاحيّ لم يحقّق نجاحًا يذكر على العقل الإسلاميّ المعاصر RATIO ISLAMIQUE بقدر ما ولّدت مجموعة أفراد يتشاركون المشروع.

المبحث الثالث

ديناميّة الفهم التأويليّ الأوسطيّ

آثرت وضع هذا العنوان كمقدّمة منهاجيّة معرفيّة، حتّى يعاين القارئ الكريم آليّة فهمي للموجودات الفكريّة للثورة الإسلاميّة، والتي على أساسها يمكن أن يتحقّق له التفاعل الإيجابيّ المطلوب، ليس تبنّيًا بالضرورة ولكن لا أقلّ تصورًا.

من المعلوم، بالضرورة العقليّة، أنّ لكلّ ظاهر باطن، ولكلّ باطن باطنًا يليه. أضحت هذه المسلّمة المعرفيّة لدى التأويليّين أكسيومةً معرفيّةً لا يشقّ لها غبار، بمعنى أنّها صارت معتقدًا علميًّا لا تنال منه النقودات. وأنا، على هذا الأساس، أحاول أن أبني تصوّرًا هرمنوطيقيًّا إسلاميًّا أردت له من الأسماء الأوسطيّة، لأنّ الباري جلّ وعلا يقول: ﴿جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾[17]، إلّا أنّها، وإن كانت تحمل ضميمةً إسلاميّةً، فهذا لا يعني بالضرورة تطابقها مع التصوّر الرسميّ للتأويل. هذا التصوّر الذي حاول أن يستوعب كثيرًا من النصوص المعتبرة في هذا المقام ويؤسّس على ضوئها منظوره التأويليّ والذي أراد له الأوحديّة. وأنا أرى من المناسب، في هذا المقام، عرض هذا التصوّر آخذًا بأنموذجَين معاصرَين، على أن أبسط تصوّري الشخصيّ للمسألة.

إلّا أنّه، قبل بسط التوجّه الرسميّ، لا بأس من الإشارة إلى أنّ أمير المؤمنين عليه السلام عمل على تصويب الوضع الفكريّ الدينيّ عندما عمد إلى إعادة تثبيت نخبة فكريّة وسياسيّة من أصحاب التأويل،

أعاد الإمام عليّ الاعتبار لنظام الدولة الإسلاميّ، وقام بتفعيله، بتفعيل مشروع تعليم القرآن المؤوّل، الذي ينتج فقهاء التأويل، الذين مثّلوا هيكليّة النظام السياسيّ، المسؤول

---

(١٧) سورة البقرة، الآية ١٤٣.

عن حركة الأمّة وتطوّرها نحو إقامة الكتاب: ﴿لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾[١٨].

فتبوّأ فقهاء التأويل في عهد الإمام عليّ مقامات قياديّة. فاستعملهم على الأمصار، وعلى التعليم، وفي سلك القضاء، بعد أن عزل العمّال والقضاة الذين ينتمون للعهود البائدة وطردهم من المساجد. ويمثّل ابن عباس نموذجًا لولاة عليّ عليه السلام، فقد نُصِّبَ واليًا على البصرة، فكان إلى جانب ذلك يعلّم الناس في مسجدها تأويل القرآن، فخرّج أفواجًا من الفقهاء، ومارس القضاء بين الناس مستندًا في أحكامه إلى القرآن المؤوّل[١٩]. ممّا أعطى دفعةً كبرى للفكر الدينيّ في حينه، وربّما لو استمرّ الأمر إلى حينه، لما كان العالم الإسلاميّ يعيش أزمةً حضاريّةً كما هو وضعه الآن.

ومحاولةً منّي في الإيجاز، أظنّ بأنّه أضحى من الضروريّ العكوف على بحث التأويل كمدماك معرفيّ.

غالبًا ما يوضع هذا العلم قبالة النصّ القرآنيّ، ليشير على العموم إلى محاولة تفسير القرآن بالرأي، خلاف الطرح السلفيّ، الذي يرى تفسير القرآن بالمأثور، إلّا أنّ هذا المأثور – وهنا أسّ المعضلة المعرفيّة – انتقائيّ، ولا يهتمّ بقراءات بعض الصحابة المشهود لهم بالعلم والورع، كعبد الله بن عباس، وعبد الله بن مسعود، تلامذة الإمام عليّ بن أبي طالب سلام الله عليه التأويليّين بامتياز، ممّا يجعل ادّعاء تفسير القرآن بالمأثور موضوع نقاش. وأنا، في هذا المقام، سوف أسعى إلى عرض تصوّر تأويليّ رسميّ، قبل أن أنتقل إلى عرض تصوري الخاصّ.

(١٨) سورة المائدة، الآية ٦٨.

(١٩) يُرجى الرجوع إلى موقع الإنترنت المسمّى «التأويل» لمعاينة مجمل أبحاث الشيخ أحمد البحراني، http://ataweil.com.

التصوّر الرسميّ للتأويل

يرى سماحة الشيخ أحمد البحراني أنّ المسلمين تعلّموا التأويل، ممّا جعلهم يتسلّمون خزائن الكنوز المعرفيّة المتمثّلة في آيات الكتاب الحكيم، وتردّدت أصداء كشوفاتهم المعرفيّة في نصّه، وبرزت خلافة الإنسان بإنتاج خطابه مع الحفّاظ للقرآن بمقام التصديق على الخطاب المتولّد منه أو من النصّ النبويّ بوصف الرسول عليه الصلاة وعلى آله الترجمة التطبيقيّة للنصّ القرآنيّ في أجلى صورها. ومن هنا يتحقّق فهم الآية القرآنيّة الكريمة ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾[٢٠]، والردّ إلى الله ردّ إلى كتابه، والردّ إلى الرسول ردّ إلى شخصه أو سنّته. وهذا عين الواقع التأويليّ.

والنظر إلى كتاب الله من جهة النزول التأويليّ يؤدّي بالضرورة إلى إنتاج آيات غير قابلة للحصر، ممّا يؤدّي إلى الإحاطة الكاملة بالواقع الذي يضمن تلك الحركة التلاقحيّة مع المستجدّات، وهذا التأويل يمارس على أساس آليّة نسخيّة على آيات القرآن الكريم، بمعنى استنطاق النصّ القرآنيّ من داخله ببعضه البعض، بل ويكفل خطًا معرفيًا مفتوحًا بين الإنسان وربّه كما يعبّر في الحديث الشريف: «إذا أحبّ أحدكم أن يحدثّه ربّه فليقرأ القرآن»[٢١]، ومن خلال هذا الخطّ المعرفيّ يطّلع الإنسان على الكثير من الحقائق المعرفيّة، ليكون القرآن بلورة في عالم النبوءة، لها القدرة على أن تري مستنطقها حقيقة الأحداث في الأبعاد الزمنيّة المختلفة.

وهذه الطريقة المنهجيّة التي يمثّلها التأويل كمنهج استنطاق تحصّن عمليّة البحث في الخطاب من الثغرات التي يمكن أن تتسلّل عبرها أهواء الباحث، فتلاحق الآيات وترادفها ليجيب كلّ منها على الشبهة التي

---

(٢٠) سورة النساء، الآية ٥٩.

(٢١) محمّد الريشهري، ميزان الحكمة، الطبعة ١ (دار الحديث: ١٤٢٦هـ)، الحديث ٣٣٠٥.

تطرأ على الآية قبلها، فتحجب الهوى وتصدّه عن الدخول كموجّه لآيات الخطاب. بهذه الطريقة، يتّضح أن ليس للباحث نصيب منها إلّا بمقدار التعقّب والتتبّع، والإصغاء للقرآن الناطق، ليكون الحكم لله. يضاف إلى ذلك أنّ التأويل يكفل توحيد الأفكار المستنبطة من الكتاب بنفي الاختلاف المعبّر عن التناقض، لأنّ العمليّة التأويليّة إذا ما وقعت في الخطإ نتيجة تفويت الباحث لآية معيّنة تنسخ النتيجة النهائيّة التي توصّل إليها، فإنّ للمتدبّرين الآخرين القدرة على الإشارة إلى تشابه النتيجة المنتهى إليها، والمتشابه لا يعمل به، ولا بدّ من إحكامه بنسخ التشابه بالآية المفوّته في التركيب. فهو منهج محكم لا يترك الباب مفتوحًا من أجل التخبّط أو إدخال الأهواء في القراءة التأويليّة، بل هو منهج محصّن لجسم الخطاب، بل حتّى أنّه يسمح للغير بتقويمه على أساس نفس النهج المتّبع. وهذه من كمالات المنهج التأويليّ.

بقيت الإشارة إلى أنّ التأويل كآليّة وطريقة لها قواعدها وشروطها ممكنة للحركة الداخليّة للخطاب حركةً منهجيّةً. وفحوى هذه القواعد تتلخّص في جعل الخطاب القرآنيّ هو الذي يملي عمليّة التغيير في خطاب قرآنيّ آخر، فالتغيير نتاج إيحاءات الآيات تجاه بعضها البعض وعبر المزاوجة بين الآيات، ويظلّ جسم الخطاب القرآنيّ هو الشاهد على سلامة النتاج. حينها يتجلّى قوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾[22]، حيث التحدّي القرآنيّ الكامن في هذه الآية يتلخّص في أنّ الآية القرآنيّة، أينما وجّهت بلحاظ الآيات الأخرى الناظرة لها، والمرتبطة بها بعلاقة إبدال، أو إكمال، أو تقديم وتأخير، أو حذف، أو تغيير في الشكل أو الإعجام، فإنّ التصريف لا يؤدّي إلّا إلى فكر سديد وعلم جديد، لا يمكن أن يتناقض أو يختلف. وهو ما يجعل كلام الله يتميّز عن كلام البشر، وحينها يظهر أنّ وراء **القرآن** قدرةً خارجةً عن

(٢٢) سورة النساء، الآية ٨٢.

نطاق الطاقة البشريّة، وتتجاوزها إلى حدّ الإعجاز، ممّا يدلّ على ربّانيّة مصدره.

فكما هو معلوم أنّ القرآن قد قسّم آياته إلى محكم ومتشابه، وأنّه لكي يتبيّن المعنى لا بدّ من ردّ المتشابه إلى المحكم لتحقّق الفهم. وليس بخفيّ أنّ ربط معرفة الناسخ والمنسوخ بتأويل الخطاب على وجوه كثيرة. فإرجاع الآيات المتشابهات إلى الأخر المحكمات يؤدّي إلى نسخ التشابه، وتصرّف الآيات إلى وجوه. بهذا ينجلي الإطار العامّ للتأويل باعتباره منهجًا للاستنباط من الكتاب.

هذا مجمل تصوّر الشيخ أحمد البحراني الذي آثرت تعقّبه في عموميّاته، لأنّه تصوّر جامع إلى حدّ ما لمجموع النظريّات التأويليّة الإسلاميّة التي ظهرت إلى تاريخه.

نفس التصوّر تقريبًا نجده عند الشيخ عبد الهادي الفضلي. ذلك أنّه أوضح في مقام التأويل القرآني أنّه يأتي بمعاني كثيرة تكون مرّةً بمعنى التفسير؛ أي يراد من اللفظ غير ظاهره لقرينة شرعيّة (يقصد روائيّة) أو عقليّة قامت تفيد ذلك، ومرّةً بمعنى العدول عن الظاهر إلى معنًى منتزع بلا دليل عليه، ومرّةً بمعنى التبرير؛ وهي «ظاهرة نفسيّة يلجأ إليها الإنسان لتصويب فكر خاطئ أو تصحيح سلوك مغلوط ومن هذا نظريّتا الجبر والتفويض»[٢٣]. مُبقيًا على مصداقيّة الأوّلَين ورادًّا المعنيَين الأخيرَين، بوصفهما اجتراحًا غريزيًّا لمعنى النصّ، مستدلًّا في نفس الآن بروايات.

طبعًا هذا التصوّر وإن كان بدويًّا لأنّ الشيخ لم يتفضّل ببسط القول في مقاله، إلّا أنّه يتّفق في الكبريات مع تصوّر الشيخ أحمد البحراني.

---

(٢٣) الشيخ عبد الهادي الفضلي، «التأويل»، في: مجلّة قضايا إسلاميّة معاصرة، العدد ١٩، السنة ٢٠٠٢، الصفحتان ٧ و٨.

صحيح أنّ لديّ مجموعةً من الملاحظات على هذه التصوّرات، إلّا أنّني أحببت أن أطرحها كتصوّر إسلاميّ مبدئيّ لعمليّة التأويل، وكيف تنضبط هذه العمليّة، وإيمانًا منّي بضرورة الاستفادة من عطاءات العصر الحديث من نظريّات مشابهة. وسننتقل الآن إلى عرض تصوّرنا الخاصّ.

التصوّر الخاصّ للهيرمنيوطيقا الأوسطيّة

حقّقت الهرمنوطيقا، حقيقةً، فتوحات فكريّة كبيرة جدًّا، وخَطَتْ خطوات عميقة جدًّا من أجل تشريح الخطاب وإعادة التعامل معه من جهة التثوير والإثراء. إلّا أنّها وكغيرها من الإنجازات المعرفيّة البشريّة عرفت مجموعةً من النقائص، حرصت على تبيان بعضها وفق البضاعة المعرفيّة الضئيلة جدًّا التي نتوفّر عليها. أمّا النقائص الحقيقيّة فربّما هي أكثر من ذلك، لا زالت خافيةً عن أنظاري.

أقول بأنّني حرصت على الوقوف عند بعضها، مؤكّدًا أنّ أكبر المنزلقات في الطرح الهرمنوطيقيّ المدرسيّ هو القول بالنسبيّة الكاملة فيما يتعلّق بالتفاسير الموجودة إلى حدود الساعة. وثانيها التحدّث عن بؤرة للمعنى بدون استدلال معتبر. وثالثها الحاكميّة على مؤلّف النصّ بأكثر ممّا يقصد، وهذا عين السقوط في المصادرة على المطلوب (ديلثي أنموذجًا)، إذ إنّ الحاكميّة على المؤلّف تستلزم استدلالًا لوحدها ولا يمكن أن تشكّل مسلّمةً ينطلق منها الهرمنوطيقيّ رأسًا ليبني عليها نتائج قد تكون باطلةً لبطلان المقدّمات.

وعليه، فإنّه بوقوفنا على وجود مفسّر كامل بامتياز – وهي إحدى مصاديق العصمة – واعتماده كسقف في التعامل مع الخطاب، أكيد أنّه سيشكّل ضمانةً من حالة التسيّب التي يمكن أن يقع فيها الهرمنوطيقيّون يقينًا مع إيمانهم بنسبيّة جميع التفاسير. نفس الأمر ينجرّ إلى بؤرة المعنى

مناط التأويل حيث يجب أن نتّبع مصداق الخطاب واعتباره العمدة، وبالتالي نغوص في الخطاب على مستوى المدارك المعرفيّة الأوّليّة والتي يجب تنقيحها بأدوات علميّة معاصرة ونبحث فيها عن الحقّانيّة من عدمها، وليس الأخذ بالمدارك المعرفيّة الثانويّة كما هو واقع الحال، بالأحرى الخلط فيما بينهما، كما هو عند الهرمنوطيقيّين، حتّى نتجاوز السقطات المعرفيّة. أمّا فيما يخصّ السقطة الثالثة، والتي تدّعي فهمها للنصّ أكثر من مؤلّفه، فليس لدينا حلّ بخصوصها إلّا من حيث تعقّب مراد المؤلّف في مجموع الجسم الخطابيّ دون أن نستطيع الجزم بمراده ما لم يكن شارح النصّ معصومًا، إذ بهذه الحالة يمكن الجزم بمراد صاحب النصّ، ما دامت تقريرات المعصوم حجّة. صحيح أنّ هكذا يقينيّةً متحقّقة على أساس الإيمان والاعتقاد بعصمة المفسّر ولا مصداق خارجيّ لها، إلّا أنّ اليقين الوجدانيّ كافٍ للوصول إلى الخلاصات المبتغى تحصّلها، لأنّ اليقين حتّى الوجدانيّ يظّلّ مغيّبًا في إطار فلسفة الهرمنوطيقا.

صحيح أنّ مباحث الدليل اللفظيّ، كما هو مطروح عند العلّامة الشهيد محمّد باقر الصّدر (قده)، بخصوص الدلالة التصورّيّة والدلالة التصديقيّة الاستعماليّة والدلالة التصديقيّة الجدّيّة المهيمنة على غيرها من الدلالات لأنّها تفيد القطعيّة، قد تصبّ في نفس الخانة وإن باختلافات يسيرة تهمّ حجّيّة الظهور. وهو شيء يرفضه الهرمنوطيقيّون من الأساس، لأنّ الفهم الأوّليّ اعتباطيّ خالٍ من القبليّات المعرفيّة المرجوّة (لأن القبليّة المعتمدة في الظهور هو العرف). لذلك، لا ينزعون على هذا الفهم أيّة حجّيّة، ما عدا إذا اعتبروا المدرك العرفيّ قبليّةً من القبليّات، وذلك متعسّر التصديق لسبب وحيد أنّ القبليّات التي يركّزون عليها هي تلك الناتجة عن المخاضات الفكريّة والذهنيّة الواصلة حدّ العالميّة. فهم، على سبيل المثال، يصرّحون بأنّ عبارة «السماء تمطر» قد تحمل معاني كثيرةً بخلاف ظاهرها، وهذا عين الظهور العرفيّ المنقوض من قبلهم.

إلّا أنّ مجمل هذه المقدّمات التصوّريّة في التأويليّة الإسلاميّة تظلّ سليمةً في مقام التفسير (الفهم السطحيّ)، ولكنّها لا يمكن أن تعدّ فهمًا بالمعنى الدقيق للكلمة، لأنّه حتّى تفسير المعصوم عليه السلام يحتاج إلى آليّة استيعاب وإلّا سقطنا في تسلسل لا خروج منه. لذلك يكون من الضروريّ تأكيد البحث والتنقيب من جديد من أجل الوصول إلى المعنى المراد، وهنا يأتي دور ما أقترحه تحت مسمّى الهرمنوطيقا الأوسطيّة.

ما أقصد من الهرمنيوطيقا الأوسطيّة هو أكثر من التأويل الذي كان عند طائفة من القرّاء، إذ المدرسة

تقوم على نوع من التفكيك المضمر، لبنية النصّ، ثمّ إيجاد النظير أو المرادف للّفظ محلّ (الشبهة)، ونقله إلى سياق آخر، حيث يستطيع اكتساب معنًى آخر. ويعود إلى موضعه مجسّدًا في صورة استبداليّة. ولا تكفي آليّة المماثلة، أن تتأطّر في المجال الواحد، بل قد تخرج لتستدمج مختلف السياقات – قرآن، حديث، أمثال العرب – بل إنّ العمليّة التمثيليّة هذه تتجاوز عالم النصوص والكلمات لتقع على عالم الأشياء[٢٤].

بمعنى أنّ الواقع يكون حاكيًا على الخطاب/ النصّ والعكس صحيح، ممّا يجعل هذا التأويل يتّفق مع البعد الاشتقاقيّ للكلمة، أي ردّ الأشياء إلى أصولها.

فالتأويل، كما هو عند أنصاره، يلعب دور «مفجّر دائم لمكامن النصوص. فتثوير القرآن في ضوء ما سلف، يجعل القرآن يعاصر كلّ الموضوعات المتجدّدة، ويكشف عن أحكامه المختلفة بعدد الإحالات الاستبداليّة، التي لا تحصى»[٢٥]، لأنّه خطاب بالضرورة منفتح على أكثر من حقبة زمانيّة ومن جغرافيّة معرفيّة، طبعًا باستحكام داخليّ بردّ المتشابه إلى المحكم، ذلك أنّه ما دام

---

(٢٤) إدريس هاني، **محنة التراث الآخر: النزعات العقلانيّة في الموروث الإماميّ**، الطبعة ١ (دار الغدير للطباعة والنشر، ١٩٩٨)، الصفحة ٣٧٥.

(٢٥) المصدر نفسه، الصفحة ٣٧٧.

كلّ معنًى جديد يكشفه التأويل، يكون بمثابة إحكام لمتشابه، فإنّه يأخذ موقع الحكم النسبيّ للموضوعات المتجدّدة. هذا يعني أنّ الارتباط بالمورد الأوّل أمر مرفوض قطعًا، لأنّ ثمّة أكثر من نزول للنصّ. وكلّ وجه يكشف عنه التأويل[٢٦].

فالواضح أنّ التأويل يضمن حيوات كثيرة للنصّ ويجعله معاصرًا بامتياز، والحقيقة أنّ النصّ القرآنيّ بوصفه أكمل النصوص يحمل في طيّاته الحيوات الكثيرة، وينتظر فقط من يستثمره بشكل فعليّ، «فتحميل النصوص بعضًا من المعاني المحدّدة هو من باب التعاصر الذي تفرضه ديناميكيّة النصّ، التي هي ديناميكيّة متّصلة بحركة الواقع ومتغيّرات الظروف»[٢٧]. فالنصّ، والحال كذلك، يتحرّك داخل دواليب التاريخ ويخضع فهمه لقهريّات الزمان والمكان، ممّا يجعله نصًّا مساوقًا لحركة المجتمع، لكن يجب أن لا يُفهم من ذلك معنى التطاول والتسيّب لأنّ الفهم التاريخيّ للنصّ راجع ضرورة إلى رؤية المؤلّف له، فإمّا أنّ النصّ كاشف بنفسه على معناه القطعيّ الدلالة، وإمّا أنّه متدثّر بالظاهر. والحال أنّ المراد هو الباطن، ما يضع القارئ أمام ضرورة الرجوع إلى تفاسير المعصومين كشفًا للباطن أو لبواطن النصّ وإلّا اجتهد اجتهادًا من أجل استبطان النصّ واستنطاقه مستحكمًا بقواطعه من محكمات، لكنّه وفي أي حالٍ من الأحوال، ليس له أن يقف عند الظاهر لأنّ ذلك مخالف قطعًا لمراد مؤلّف النصّ.

زبدة القول إنّ البحث عن بؤرة معنى النصّ غير متيسّر ما لم يكشف النصّ عن ذلك، وإلّا فإنّ السعي وراء ذلك دونه خرط القتاد، اللّهمّ إلّا إذا صرّحنا بموت المؤلّف أو أنّ المفسّر يفهم النصّ أكثر من مؤلّفه وطبعًا هذا ساقط الاعتبار عندنا. ممّا يجعل عمليّة البحث عن البؤرة دونما كشف كلّيّ من النصّ ذاته سواء بظهور معنى محكمه أو بردّ متشابهه إلى المحكم وفق نسق تداوليّ أو إضاءة من مفسّر ممتاز (معصوم) تجنٍّ على النصّ لا أقلّ ولا أكثر.

---

(٢٦) المصدر نفسه.

(٢٧) المصدر نفسه، الصفحة ٣٨١.

وعليه، تضحي الهرمنوطيقا الأوسطيّة التي نبحث عن تفعيلها في هذا المقام هي اليقين بحاكميّة صاحب النصّ على النصّ، وأنّ التفسير لا يتمّ إلّا من داخله بمصداق ظهوره الأوّليّ، وتحقّق معناه من خلال الباطن بعرض بعضه على البعض الآخر وبردّ متشابهه إلى محكمه، يعني بتعقّب الديناميّة الداخليّة للنصّ بوصفه وسيطًا فهميًّا، منتجين نصًّا آيويًّا وفقًا للتخريج الهانائيّ، وأنّ أيّ تفسيرٍ متقيّد بهذه الضوابط يظلّ تفسيرًا مشروعًا ما لم نقف على تفسير ممتاز مؤسّس على المعصوميّة. عندها نقف أمام هذا التفسير من جهة تحقّق المعنى في أجلى صورة، أو أمام مقتضًى عقليّ كاسر لظهوريّة هذا النصّ، وطبعًا المقتضيات العقليّة المتحدّث عنها لا بد أن تكون متحقّقةً من خلال إعمال العلوم الإنسانيّة والفلسفيّة والكلاميّة.

فمجموع ديناميّات النصّ، حتّى التفسير المعصوميّ، يظلّ لاعبًا لدور وسائطيّ وليس هو منتهى الفهم المبحوث عنه، يساعدنا على تعقب الديناميّة الداخليّة للنصّ بتعقّب مداركه الحيويّة، بعدها ننتقل إلى مبنى التمعير حتّى نخلص للمعنى الحقيقيّ.

وحتّى لا يتبادر إلى ذهن القارئ أنّ تصوّرنا ما هو إلّا عمليّة نسخ للتصوّر المدرسيّ السائد، فإنّنا نحاول أن نبدي وجهة نظرنا والتي تظلّ تفصيليّة - تهمّ الجنبة الوسائطيّة - حاكمة على صغريات التصوّر لا كبرياته، ذلك أنّ حاكميّة صاحب النصّ، وإن شكّلت مبدأً، إلّا أنّها على المستوى التطبيقيّ الخارجيّ تضمحلّ لتصل مقام الفهم الإنسانيّ، لأنّ التصوّر البشريّ مهما انضبط لا يمكن أن يحقّق الحاكميّة فعلًا ما دام أنّه سوف يسقط فهمه على مراد صاحب النصّ، وهذا متحقّق خارجًا ولا يمكن نكرانه.

فأمام تعدّد الأفهام التي تدّعي بالإجماع أنّها وفق مراد صاحب النصّ، وهو الشارع الحكيم، وتكون في حالات كثيرة واصلةً لحدّ التناقض والتضاد، نسأل: هل هي حقًّا منضبطة لحاكميّة صاحب النصّ؟ أم أنّها أفهام بشريّة تبحث لها أن أدلوجة المطابقة لإخراس المعارض وجلب الأتباع؟

لذا يجب أن نكون مرنين بهذا الخصوص ونستوعب نسبيّة نسبة الحاكميّة للشارع الحكيم، لأنّها إن شكّلت أصلًا اعتقاديًّا لا يمكن دحضه، فإنّها، على الأقلّ وفق الفهم، تظلّ نسبيّةً تدور بين الظاهر والواقع.

ولهذا، نقف كثيرًا على الخلط بخصوص النصّ الدينيّ والذي قد نسلّم بقطعيّة صدوره، إلّا أنّه على مستوى الفهم يتكاثر إلى أفهام كثيرة تختلف وفق مسبقات المفسّر نفسه.

فالقرآن الكريم، والذي لا يمكن لأحد أن يُشكِل بخصوص حاكميّة صاحب النصّ المقدّس عليه وعلى غيره من النصوص، يظلّ موضوع أفهام كثيرة تنطلق من الظاهر على أساس أنّه هو المحكّ الفهميّ، إلّا أنّ الاختلاف يهمّ التعميق من التسطيح، والتوسيع من التضييق، إلى غيرها من مديات النصّ. لنقل بأنّ الرواية - والقطعيّة الصدور - تفسّره، فهل فهمنا لمضمون الرواية يظلّ واحدًا أوحدًا أم أنّه يختلف وفق المصاديق المعرفيّة المختلفة، التي يرجع إليها المفسّر عن وعي أو بدون وعي؟ والضائقة المعرفيّة تتّسع أكثر لتهمّ السند العقليّ في الفهم.

فهل ما نراه نصًّا غامضًا يحتاج لمستقلّ عقليّ يفسّره، يراه غيرنا كذلك؟ الأكيد لا، ممّا يجعل حتّى عمليّة التفسير العقليّة تظلّ تراوح مكانها باحثةً عن دعامة معرفيّة وعقليّة هي نفسها.

إنّ ما أحاول التقعيد له هو أنّ الهرمنوطيقا الأوسطيّة تحاول على

الأقوى تخطّي الروايات والمستقلّات العقليّة لتعتمد على الدعامة المعرفيّة الجوانيّة في الذات العارفة، وتخطّيها هذا لا يعني تهميش هذه الوسائطيّات بقدر ما تعني التعاطي معها كوسائطيّات لا كنهايات، وهذا التجاوز يتأسّس على مقدّمة استيعاب ديناميّة النصّ (مرحلة التفسير إن رأسًا أو بتوسّط)، وتحقيق الانعكاسيّة الكاملة والمطلقة بين الديناميّة والمستقبل الذاتيّ المعرفيّ المتجوهر.

فما فهم النصّ القرآنيّ ولا فهم الرواية ولا إعمال المستقلّ العقليّ إلّا تفعيل للذات العارفة المفكرة التي توازن بين الاستدلالات لتعمل الأولى فالأولى، وطبعًا العرض يتمّ على البعد الفطريّ الذي يتعيّن تنقيته حتّى يضحي مرآةً عاكسةً بالمطلق للحقائق الخارجيّة.

وهذا المنظور هو المعوّل عليه في فهم الرواية القائلة «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»، بمعنى أنّ استدخال المعارف في الذات العارفة وتنقيتها من الداخل يجعلها عاكسةً للحقائق الخارجيّة، والتي ما هي إلّا تجلّيات إلهيّة، فتقترب معرفة الذات الربّانيّة نحو الكمال والمطابقة، بخلاف انعدام الانعكاس الإيجابيّ. فالروايات المفسّرة والمستقلّات العقليّة تحتاج بدورها إلى حفر معرفيّ ينظّفها ويضعها في مكانها المناسب من عمليّة الفهم، والتي تظلّ في جميع الأحوال ثانويّةً أمام الذات العارفة، بخلاف ما ينظر إليها.

بل حتّى ما يسمّى بالظهور العرفيّ يظلّ غير مساوق للحقيقة دائمًا، وإلّا سقطت الاستدلالات الروائيّة الشرعيّة أو العقليّة في مقام الإبانة عن المعنى. فالظهور العرفيّ هو في أحسن الأحوال التسالم على المعنى المتبادر من عبارة مُعيّنة، وهذا التسالم لا يمكن أن يشكّل مصداقًا مطابقًا للواقع الخارجيّ، لاختلاف الألسن بين القبائل، بالأحرى بين البلدان الناطقة باللغة العربيّة.

فما يكون الظهور العرفيّ في واقع الحال إلّا استدخالًا بدويًا للمسبق المعرفيّ لدى الذات العارفة والتي سرعان ما تنقضه أو تؤكّده من خلال أوّليّات معرفيّة مستجمعة لديها.

فالدائرة الهرمنوطيقيّة الأوسطيّة تقوم على أساس أنّ الذات العارفة بمسبقاتها الوجوديّة العميقة تكون هي المبتدأ وهي المنتهى. مسبقات معرفيّة وجوديّة تتعامل مع الظهور المعنويّ البدويّ ثمّ تنقحه داخليًا لتجد لها مستندات معرفيّةً ثانويّةً، إن روائيّةً أو عقليّةً، حتّى لتذهب بالمعنى بعيدًا عن المتبادر، والتي تستوطن الأداة المعرفيّة الوجوديّة للذات العارفة. وهذه المستندات لا تكون لها قوّة صارفة عن الظاهر إلّا بما تسمح لها به المسبقات المعرفيّة الوجوديّة للذات العارفة.

فالدوران على والبرهان إنّيّ بين الذات والواقع في مقام الفهم.

لكنّ عمليّة التأسيس على المباني المعرفيّة الذاتيّة الوجوديّة تستلزم عمليّة مراجعة كاملة للخريطة المعرفيّة المتعلّقة بالإنسان من حيث هو إنسان. لذلك، يكون الحفر لازمًا أيضًا على مستوى العلوم الإنسانيّة من أجل تصفيتها لكي تصل مقام المطابقة مع الحقيقة الإنسانيّة.

والحقيقة أنّ هكذا منهاج هو منهاج عصمتيّ لأنّ المعصوم وحده الذي يعتمد على ذاته العارفة بالله لتفسير وتطبيق الفهم الأكمل للنصّ وعلى رأسه النصّ القرآنيّ. فالمداخل المعرفيّة الثانويّة من ظهور عرفيّ، وروايات، وهو مصدرها، ومستقلّات عقليّة، ما هي إلّا مقامات نسبيّة للإفهام لا تكون مطابقةً حقيقةً للمعنى. ويمكن الاستدلال بالروايات على هذه الحقيقة، فالإفهام يدور مع قدرة العقول المتلقّية، ممّا يجعل حتّى الروايات تكون حاجبًا عن استيعاب النصّ في حقيقته.

لذا لا يكون مستغربًا لو علمنا بأنّ هناك موجودات ممكنة تحتكر الفهم الأمثل للقرآن الكريم ولا يمكن أن يحيط به غيرها، فلا الدلائل المتعارف

عليها تمكّن الغير من الوصول إلى هذا المقام ولا حتّى الموجودات الممكنة يمكنها أن تطلعه على ما لم يستطع عليه خبرًا.

فدرجات الانكشاف تدور مع القدرة الذهنيّة، ودرجة الحفر العقليّ ترتّبًا وترتيبًا، وما سوف نعمل عليه حالًا هو إثبات أنّ هكذا عمليّة ممكنة التحقّق عمليًّا وعلميًّا لممكن الموجود، لكنّها لن تقارب حقيقة النصّ بقدر أنّها سوف تقترب منه إلى قاب قوسين أو أدنى.

وهذه العمليّة تظلّ ممكنةً لو حاولنا الإمساك بالخطّ المعرفيّ الناظم للقراءة المحمّديّة للنصوص، لأنّ هكذا خطّ يطابق الفطرة أيّما تطابق، بل هو عين دفائن العقول التي تحدّث عنها أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام عندما قال بأنّ الله أرسل الأنبياء «ليثيروا دفائن العقول»، فحركة الأنبياء في التاريخ المعيش هادف إلى تطهير جوهر العقل من الركامات النفسيّة والغريزيّة، وعندما يتحقّق هذا الهدف يصير المبعوث له لسان حال النبوّة ليس فقط في مصاديق الممارسة، بل أيضًا في فهم الآيات وعلى رأسها الآية القرآنيّة، وهذا الاستدلال سوف نعمّق بحثه في الفصل المعدّ خصّيصًا للمقام الإثباتيّ.

يبقى السؤال في الكيفيّة العمليّة في إزاحة الدفائن من الترسّبات التي يعيش فيها الإنسان، هنا يجب أن نعلم يقينًا بأنّ الحفريّات التي يجب أن نقوم بها يجب أن تكون مقطعيّة للخلوص إلى جوهر النفس الإنسانيّة وجوهر الغريزة الإنسانيّة وجوهر الحركة الإنسانيّة في التاريخ وجوهر المعراج الروحيّ عند الإنسان بما هو هو، وهو ورشة يظلّ كبيرًا جدًّا وهامًّا في نفس الآن حتّى تتحقّق التوطئة للظهور البشريّ الأكمل، بوصف أنّ هذه العمليّة على ضخامتها تظلّ في رأس هرم الأهمّيّة للبشريّة جمعاء والتي سوف تؤدّي بالضرورة إلى الفهم الأجلى والمطابق للواقع الخارجيّ.

التفصيلة الثالثة، والتي يجب تحقّقها في مقام إقامة هذا الفهم الأكمل، تظلّ متحقّقةً في الحواريّة الوجوديّة بين القارئ والنصّ المقدّس، ليس لأنّه نصّ تاريخيّ والذي في الغالب ما نقع عمليًّا فيه، عن طريق الاهتمام بالمدلولات اللغويّة في عصر النزول، بل لأنّه نصّ ماهويّ وجوديّ مرهون بالوجود الإنسانيّ، ممّا يجعل مراميه لا زمانيّةً في قلب الزمن. وحتّى نجلي أيّ غموض يهمّ هذه العبارة، لا بأس من إيراد مثال بسيط، فمثلًا عندما نقف أمام فهم المسلمين للسماء نراهم يحصرونها في الموجود الأزرق الذي يرتفع فوق رأسنا بوصفه سقفًا، لكن مع تقدّم العلوم الفلكيّة أيقنّا بأنّ السماء ما هي إلّا موجود دنيويّ بالمقارنة مع باقي الأفلاك، فتوسّع فهمنا إلى سقف أعلى، فهذه الحركة الزمنيّة في الفهم لم تؤثّر في النصّ القرآنيّ البتّة. الأفهام تتبدّل لكنّ أصل النصّ يظلّ ثابتًا، وثبوته مخالف لحتميّة التبدّل الزمانيّ، وعليه فاستمرار النصّ ومحوريتّه تظلّ لا زمانيّةً في قلب الزمن بهذا المعنى. المقام الثاني هو المقام الوحيانيّ للنصّ القرآنيّ، وهذا المقام لا يمكن التعامل معه لغويًّا تعيّنيًّا بقدر ما هو متيسّر التعامل معه تعيينيًّا، وهي التركيز على إزاحة الركام وتثبيت الدفائن في عين العقل لتضحى متجلّيةً.

لهذا يتعيّن علينا إعادة النظر في فهمنا للّغة الدينيّة، فهل هي ظاهرة ألسنيّة ذات مدلولات ارتكانيّة - يعني محكومة بقوانين اللغة الدنيويّة - أم هي ظاهرة روحيّة تخاطب موجودًا تكوينيًّا في الإنسان يعجز عن التعامل معها.

فمثلًا عندما يتحدّث المرء قائلًا «أنا أحترمك»، سرعان ما نفهم من كلامه المعنى المتبادر، لكن لو كانت هذه العبارة مزامنةً لحركة استخفافيّة، فإنّ المعنى يتغيّر لينقلب عكسه. وهو ما اصطلح عليه الأصوليّون بالدلالة الاستعماليّة.

يسري الأمر نفسه على النصّ القرآنيّ من زاويتَين؛ فمن الزاوية اللغويّة يظلّ خاضعًا لقوانين المعرفة البشريّة، لكنّه من الزاوية التكوينيّة الملازمة له يظلّ خاضعًا لتعاليم الروح، بوصفها هي المميّز في الوحي للبشر، وهو ما نوّه إليه أمير المؤمنين عليه السلام بعلم التأويل لمجمل **القرآن**، فالفهم الروحيّ هو المحكّ الأنفسيّ للعالم الدينيّ.

القراءة اللغويّة قراءة صرف تعبّديّة، أمّا القراءة الروحيّة فهي معراج صرف لله سبحانه وتعالى، وما أريد من الخلق إلّا العروج على الأقوى.

فكيف يتحقّق الفهم الروحيّ للنصّ القرآنيّ؟ في الحقيقة، إنّ إعمال الأدوات الحفريّة يظلّ واجبًا على هذا المستوى أيضًا لكن على مستوى أعلى هو البحث في جوهر الروح والتعامل مع أدوات الفهم الروحيّة لاستنطاق **القرآن** استنطاقًا محمّديًّا، والتحقّق من جوهر الروح يتشخّص بالأثر والمأثور في الروح، لأنّها تكوينيًّا انطباعيّة مع ما يوافقها بخلاف العقل الذي قد تمنعه الركامات عن تبيان الحقيقة، الروح تكوينيًّا قادرة على التفاعل مع الأثر والمأثور تفاعلًا مطابقيًّا بدون مدخليّة للمادّيّات في هذا التأثّر الذي يظلّ جدليًّا.

المشكلة كلّ المشكلة تتجلّى في الفاعليّة الخارجيّة، فالإنسان الذي يمنح عقله الأسبقيّة في الاستيعاب يجعل الروح في الدرجة الثانية، ممّا يجعل مفهوماته قابلةً للدوران بين الصحّة والخطإ. أمّا لو جعل الأولويّة للروح فأكيد أنّ الانطباع سوف يكون مطابقًا وتتحقّق الكاشفيّة لدفائن العقل، هو عيب في المدماكيّة لا في التكوين.

فحركة الأنبياء في التاريخ حركة روحيّة في طول المادّة، والإنسان المتكامل لا يكون كذلك إلّا إذا كان روحيًّا في طول المادّة، وفي حالة ما إذا قلب المسألة تظلّ تشخيصاته حتّى الإيمانيّة تدور بين الصحّة والخطإ، لأنّ الفيصل المبين قد ظلّ مغيّبًا في مقام الحكم والإحكام؛ ألا وهو

الروح.

الحركة الحفريّة الأولى التي تظلّ واجبة الاتّباع هي البحث في جوهر الإنسان، وهذا الجوهر لا يمكن إلّا أن يكون هو الروح بوصفها المائز للإنسان عن غيره من الموجودات، وكلّ مائز يظلّ جوهرًا بالقوّة. وعند تنزيل البحث درجةً، سيتمّ البحث في جوهر الإنسان التكوينيّ لنصل إلى مقام العقل للبحث فيما هو العقل بما هو موجود إنسانيّ. بعدها نتنزّل درجةً للبحث في جوهر تعامل الإنسان مع الموجود الخارجيّ، ممّا سيدفعنا لبحث مقام الأنفسيّة بوصفها انعكاسًا كسبيًّا يدور مع التجربة سعةً وضيقًا على مستوى التأثّر، بعدها نستقرئ حركة الجوهر الفاعل في التاريخ حتّى نخلص إلى حركة نبويّة في التاريخ الإنسانيّ لتتشخّص لنا وقائعيّات الفهم العميق لمجمل الخطاب.

أوليس الوجود بما هو موجود يسبّح بحمد الله ويشكر له؟ فإذا كان الإنسان أكمل الموجودات أفلا يكون حريًّا به تشخيص مواطن التسبيح في الموجودات الأدنى منه مقامًا؟ صحيح أنّ الإنسان بصفته المادّيّة لا يستوعب هكذا أحوال، لكن لو كانت الروح هي التي لها القول الفصل، لاستطاع تشخيص هذه الأمور، بل والأبعد من ذلك، فيصير بصره حديد في الدنيا قبل الآخرة. مع التسليم بأنّ الحدّة تظلّ مختلفةً بين النشأتَين، وليست قصص الأنبياء بغريبة عنّا في مفروض السؤال.

بعد أن أوضحنا، وبإيجاز كبير، تصوّرنا الهرمنوطيقيّ، لا بأس من إيضاح كيفيّة إجراء الحفر المقطعيّ وإعادة البحث في مجمل الموجود الإنسانيّ مادّةً وروحًا.

حقيقة الاستعانة بالنصوص القرآنيّة لتسهيل عمليّة الحفر تظلّ منتفيةً بالتمام، لأنّها هي نفسها تحتاج إلى فهم أكمل بناءً للحفر الذي سوف نسعى للقيام به، وإن إشارةً، لأنّ المقام يحتاج إلى تعميق نظر أكثر.

المعطيات العلميّة التي وصلنا إليها إلى تاريخه أوضحت بأنّ حركة الإنسان في التاريخ هي حركة غريزيّة ترتكز في الغالب على أوهام العظمة، وهي من مكوّنات الغريزة الإنسانيّة الجمعيّة. نقصد بالغريزة الجمعيّة تلك الغريزة التركيبيّة من مجموعة من الغرائز البشريّة. هذه الغريزة الجمعيّة الحاكمة على حركة الإنسان بما هو هو تجعل الفاعليّة والحاكميّة في الحركة للقوى الشهويّة والغضبيّة. إلّا أنّ الإنسان وفي إطار عيشه المشترك يحتاج إلى تغليب غريزته على غريزة غيره، وهذا التغليب يحتاج إلى إعمال المكر، والحيلة، والإسقاط، والإسفاف، بتحرّكات الآخر، ممّا يجعل بعض الموجودات الإنسانيّة ترتفع إلى القوّة الوهميّة وهي القوّة التخيّليّة الكفيلة بضمان إعمال الغريزة الأنيّة بدل من الغريزة الغيرّية.

والأنبياء سلام الله عليهم ما أرسلوا إلّا ليثيروا دفائن العقول عند الإنسان، ممّا يجعلنا نخلص، ولو على عجالة، إلى أنّ الدفائن العقليّة هي الرباط القويّ للعقل التخيّليّ. بمعنى أنّ الغريزة المتشكّلة على مستوى القوّتَين الشهويّة والغضبيّة تشكّل موجودًا تكوينيًّا معيبًا في العقل ليضحى تخيّليًّا، واهمًا، مسقطًا روح العقل تحت طمر من الركامات الدنيويّة، ﴿أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ﴾. فالمبادلة درجيّة على مستوى العقل حيث تكون الفاعليّة للخيال والأوهام بدل الوجود الكينونيّ المطمور.

وعليه، تكون حركة الأنبياء هي إزالة الطمر عن الوجود الكينونيّ في مقام العقل، لتضحي القوّة العاقلة هي المتحكمة ليس فقط في الوهم (مرتع الرذائل)، بل أيضًا في القوى الشهويّة والغضبيّة، فتجدّد لها المسلكيّة الوجوديّة الأصليّة: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[٢٨]. وعندما يتحقّق هذا الحفر، بإظهار الحقائق في أجلى صورها، نكون قد يسّرنا الطريق للحفر على مستوى الروح، وهو جهد أنفسيّ عظيم.

---

(٢٨) سورة الذاريات، الآية ٥٦.

فالروح غير متيسّرة الكشف إلّا بناءً على قوّة عاقلة متحكّمة في غيرها من القوى. وعندما نقول متحكّمة، فإنّنا بالضرورة نتحدّث عن صراع بين مجموع القوى، وعلى مدار الساعة. بعدها نعود إلى الحفر الغائيّ في القوّة العاقلة، لأنّ الوجود الإنسانيّ وجود هدفيّ بالضرورة، وهذه الغائيّة هي التي تشكّل مسلكًا ملكيًّا للروح.

وعندما يتمّ قطع هذه المراحل ليس على مستوى الفرد وحده – لذلك نحن نخالف التوجّه العرفانيّ – بل على المستوى العامّ، تكون مفاهيمنا للنصّ القرآنيّ قد تغيّرت بالكامل وانفتحت على مستوى الروح.

خلاصة ما نودّ الوصول إليه أنّ الفهم وجدانيّ بالضرورة وليس لغويًّا، بل الفهم اللغويّ على أهمّيّته ما هو إلى سطح للمعنى الحقيقيّ. وبالتالي، لا يكون هو «المعنى»، بل يكون إطلالة لـ«المعنى»، لذلك نجده نسبيًّا في الزمان والمكان، بخلاف الفهم الروحيّ الذي يظلّ كينونيًّا لن يتغيّر أبدًا لأنّه استحصل على جوهر الوجود الكينونيّ، وهذا أكمل الأفهام وأقواها وهو الهدف من خلق البشر.

فالتكامل يظلّ واجبًا على الوجود الإنسانيّ بتحقيق ترابطه مع مجمل الموجودات الأخرى على المستوى الأفقيّ، وتحقيق ترابط مع عمقه الإنسانيّ على المستوى العموديّ.

ويمكن لنا، حتّى يكون خطابنا منضبطًا مع تصوّر ريكور، أن نقول بأنّ البعد الوجوديّ الكينونيّ في النصّ القرآنيّ هو عين شيء النصّ اللامحدود والذي يجب أن نتعامل معه ونحقّقه في ذواتنا قبل أن نطبّقه على واقعنا، لأنّ الفهم البعيد عن التطبيق يظلّ رزوخنيّةً، تتناقض مع فلسفة الوجود نفسه.

فالفهم تغلغل للمعنى في جوهر الروح الإنسانيّة، وما سواه إلّا درجات من التفسير المساوق للحركة التاريخيّة. لذا لا يكون مستغربًا

أن نقف على تضارب في التفسير لحدّ التصادم، لأنّ المدماك التفسيريّ مدماك تاريخيّ معرفيّ سرعان ما يتبدّل بتبدّل صواميل إعمال التفسير.

وهنا، بالضبط، يكون نقضنا لتصوّر الهرمنوطيقا الغربيّة مؤسّسًا؛ لأنّها، وفي مقام البحث عن الفهم، تكون في الحقيقة واقعةً تحت وهج التفسير لا غير، فالبعد التاريخيّ في التعامل مع النصّ ما هو إلّا عمليّة تفسيريّة صرف تريد عمقًا أكثر، لكنّها لن تصل مهما سمت ومهما سعت لأن تكوّن الفهم، لأنّ هذا الأخير معياريّ لا يداخله الزمن ولا يغيّر من معالمه المكان.

فإن كنّا نبحث عن فهم النصّ القرآنيّ، فليس من مسلكيّة إلّا تعميق النظر في الروح، وإلّا ظللنا داخل سور التفسير في أجلى صوره، وربّما في أكمل صوره لا أقلّ ولا أكثر. لكنّ سعة هذا التصوّر لا تظلّ قائمةً على النصّ ولو سما، كالنصّ القرآنيّ، بل تتعقّب الخطاب في أوسع صوره لتشمل الإشارة والظهور الخارجيّ من سلوكات وتصرّفات.

المبحث الرابع

إعادة تكميم

وإذًا، فإنّ البُعد المناهجيّ الذي سوف نسلكه في هذا البحث ينجرّ إلى مستويَين متداخلَين حدّ التطابق:

مستوى تفكيك الخطاب - ولا نعني النصّ بالضرورة - في إطار فلسفة تأويليّة منهمكة بالذات المفكّرة إلى حدّ التجوهر، بمعنى أنّ تداخل الوجود الخارجيّ والروح يصير مرآتيًا كاشفًا، لا منعكس الأثر، لهذا فهي غير مدخولة لا بعنصر الزمان ولا بعنصر المكان ودعونا نتخلّص ولو لفترة من حتميّة الفيزياء.

وربّما قد نكون على هذا المستوى ريكوريّين[٢٩]، فالتفكّر الذاتيّ في الذات المفكّرة ينبغي أن يعتمد اللغة والتفكّر داخل اللغة، بتعميق النظر فيها، واستيعاب تعابيرها، حتّى تنكشف ذوات الغير، مع وجود صعوبة في ذلك لأنّ اللغة بطبيعتها غامضة، مبهمة، وملتبسة، بل إنّها تخفي الكثير من المضمرات. لذلك يقتضي فعل التفكّر نظرًا في طبيعة اللغة، أي التسلّح بمنهج قويّ في التأويل يتيح للإنسان المتفكّر أن يعالج معالجةً نقديّةً مستنيرةً الالتباس الذي يكتنف اللغة في كلّ تجلّياتها. فالواضح أنّ المسلكيّة التي يعتمدها ريكور تتلخّص في التفكّر الذاتيّ بتوسّط اللغة كظاهرة تحتاج إلى تأويل حتّى تنضبط منهجيّة فهمها. فالفلسفة التفكّريّة

(٢٩) نسبةً إلى الفيلسوف الفرنسيّ بول ريكور، وهو أحد أعمدة التأويليّة في الغرب فضلًا عن كونه من عمالقة الفلسفة.

الذاتيّة تتحرّك قصدًا في نطاق الفلسفة الظاهراتيّة الهوسرليّة، ليضحى الجميع تعبيرًا هرمنوطيقيًّا لهذه الفلسفة الظاهريّة وإن بتنقيح بسيط(٣٠).

لا يمثّل نقد هيرمنيوطيقا المثاليّة الهوسرليّة سوى القفا السلبيّ لبحث موجّه في اتّجاه إيجابيّ أضعه هنا تحت عنوان: «الظّاهريّة الهيرمنيوطيقيّة» والقابل للبرمجة والإعداد. لا يزعم البحث الحاليّ تشغيل - جعل - هذه الظّاهريّة الهيرمنيوطيقيّة: بل يقصر نفسه على توضيح إمكانيّاتها بالذهاب، من ناحية، إلى أنّه فيما وراء نقد المثاليّة الهوسرليّة، تبقى الظاهراتيّة هي افتراض الهيرمنيوطيقا المتعذّر تجاوزه: ومن أخرى، إلى أنّه ليس بوسع الظاهراتيّة أن تطبّق برنامجها المتعلّق بالتشكّل دون أن تشكّل نفسها في هيئة تأويل ما لحياة الأنا(٣١).

فريكور قد وجّه انتقادًا إلى طريقة هايدغر لمقاربة الوجود والكينونة مسمّيًا إيّاها بالسبيل القصير(٣٢)، مستعيضًا بطريق جديد أسماه بالسبيل الطويل، مبيّنًا إيّاه:

إنّ الطريق الطويل الذي أقترحه يطمح هو أيضًا أن يبلغ بالتفكّر إلى مستوى الأنطولوجيا (علم الكينونة أو علم الوجود). ولكنّه يبلغ إليه بلوغًا متدرّجًا فيراعي تعاقب مقتضيات علم المدلولات (السيمانطيقا)، ومن ثمّ التفكر. وإنّ الشكل الذي أفصح عنه في ختام هذا المقطع لا يصيب إلّا إمكان الإتيان بعلم الكينونة مباشر (أنطولوجيا مباشرة)، منعتق في الأساس من كلّ تطلّب منهجيّ، ومنعتق بنتيجة ذلك من دائرة التأويل التي ينشئ هو لها نظريّتها.

(٣٠) مشير باسيل عون، **الفسارة الفلسفيّة: بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفيّ الغربيّ**، ضمن سلسلة **المكتبة الفلسفيّة**، الطبعة ١ (بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٤)، الصفحة ١٥٧ و١٥٨.

(٣١) بول ريكور، **من النصّ إلى الفعل: أبحاث التأويل**، ترجمة محمّد برادة وحسّان بورقية، الطبعة ١ (عين للدراسات والبحوث الإنسانيّة والاجتماعيّة، ٢٠٠١)، الصفحة ٤٣.

(٣٢) **الفسارة الفلسفيّة: بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفيّ الغربيّ**، مصدر سابق، الصفحة ١٥٨. وتجدر الإشارة إلى أنّ الفيلسوف الفرنسيّ وصم فسارة هايدغر بالسبيل القصير لأنّ «علم كينونة الفهم إذ يعرض عن مناقشات المنهج، يحمل نفسه توًّا إلى مستوى علم كينونة الكائن المحدود ليستطلع فيه فعل الفهم لا كنمط في المعرفة، بل كنمط في الكينونة ويجري الانتقال إلى هذا المستوى بتحوّل مباغت في الإشكاليّة. فبدلًا من السؤال عن الشرط الذي به يمكن للذات العارفة أن تفهم نصًّا من النصوص، أو أن تفهم التاريخ، يجري السؤال عن جوهر الكائن الذي يقوم فعل الفهم في صلب كينونته».

فالواضح أنّ ريكور يصرّ على ضرورة الاعتماد الدائم على معطيات اللغة ومعطيات التفكر في الذات العارفة[٣٣].

خلاصة الانتقاد أنّ هايدغر يصل إلى نتائج انتزاعيّة بدون توسّط معرفيّ يراه ريكور ضروريًّا من منهج ونضح لغويّ. ذلك أنّه

بدلًا من السؤال عن الشرط الذي به يمكن للذات العارفة أن تفهم نصًّا من النصوص، أو أن تفهم التاريخ، يجري السؤال عن جوهر الكائن الذي يقوم فعل الفهم في صلب كينونته. وهكذا تصبح مسألة الهرمنيوطيقا جزءًا من تحليل بنية هذا الكائن، أي الإنسان «الكينونة القائمة» DASEIN الذي يوجد في حال الفهم[٣٤].

والملاحظ أنّه عين العيب الذي آخذه عليه غادامر لكن من حيثيّة أخرى، وهي أنّ ريكور يرى بأنّ هايدغر انتزاعيّ رام إلى إثبات الكينونة، أمّا غادامر فيراه غير مبالٍ بحجّيّة المنهج الفهميّ الّتي يمرّ عليها مرور الكرام والتي يراها كمسبقة إثباتيّة لمحوريّة الكينونة.

والمستوى الثاني يتحرّك بشكل استفساريّ للموجودات الفكريّة محاولًا القبض على ملاكاتها الثابتة، والتي لا تتغيّر لا في الزمان ولا في المكان، وإذا هي أعلى من سقف الفقهيّات، ومدخولةً بهاجس الكلاميّات، تتحرّك والمقدّس حركة القذة بالقذة، تتعقّب انكشافاته، وتحاول سبر أغواره، ليقع التمثّل والتماثل حدّه الأنطولوجيّ الأقصى.

هو هجاس كثيرًا ما يحرّك المحاولين للقبض على الكبريت الأحمر داخل الفلسفة السياسيّة، ولا يتساهل في نفس الآن مع محكّ الأحداث وتداخلات النصّ والمفاهيم في رحم الوقائع.

وهنا يكون بُعد الاستحضار هو الأقوى والأبرز لتكامله مع المرتكز

(٣٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٥٩.

(٣٤) المصدر نفسه، الصفحة ١٥٨.

الذاتيّ، فيصير التجوهر بالغيريّة بعد أن كان بالأنا، لأنّ مساحة اشتغاله ليست تأمّلًا بالأصالة بالقدر ما هي انفعال معرفيّ، ليس أمام الوقائع الخارجيّة، ولكن أيضًا أمام الوقائع التاريخيّة الحاملة لثقل دينيّ ميثيّ يتحكّم في تفاصيل الرؤية إلى العالم، ولما لها من بعد تنويريّ على مستوى القراءة وإعادة القراءة.

الفصل الثاني

أنطولوجيّة السؤال الدستوريّ في المعرفة الثوريّة

لا يمكن لأحد أن ينكر محوريّة الدستور كفكرة - قبل أن يتحوّل إلى جسم تشريعيّ أساسيّ - في تشخيص المشهد السياسيّ للبلد، لكنّني، وما دمت مهتمًّا بالمبنى المعرفيّ أكثر من اهتمامي بالجانب القانونيّ للدستور، فإنّني سأحاول استيعاب فكرة الدستور (الدستورانيّة) في الجمهوريّة الإسلاميّة بوصف هذا السقف من البحث هو رأس التجلّيات الفكريّة للثورة الإسلاميّة. وقد وقع اختياري على سماحة السيّد روح الله الموسوي الخميني (قده)، بوصفه العقل العمليّ والنظريّ للثورة الإسلاميّة في إيران. إذ وضع لها التصوّر النظريّ، كما عمد إلى تسقيفها من الوجهة العمليّة، حمايةً لها من الانحرافات المتمأسسة التي تحدث يقينًا في مستقبل الثورة. فليس من المستغرب أن نقف جميعًا على أنّ أصل وأد الثورة كفكرة هو تحوّلها إلى مؤسّسات بيروقراطيّة تنقلب فيها الفكرة إلى جمع من الإجراءات الفاقدة للمعنى. فالتعبّديّات حتّى، على أهمّيّتها، تصير طقوسًا خاويةً على عروشها لا تنتج ثمرةً في الدنيا إذا فقدت معناها، فما بالك بالفكر الدينيّ الذي، على أهمّيّته، لا يصل إلى مستوى قدسيّة العبادات. فالخواء المعنويّ من أخطر المنزلقات الحضاريّة التي تؤدّي إلى ضياع القيم وانهيار الأمم.

أقصد بفكرة الدستور (الدستورانيّة) تلك الملكة الثابتة للتنظير الدستوريّ، أي السياج النظريّ في التفكير الدستوريّ. بل يمكن أن يُقال بأنّ المقصود هو تلك الحمولة المعرفيّة والعقائديّة المشكّلة للعقل الباطنيّ لفكرة الدستور، فهي الثابت الذي لا يتغيّر داخليًّا، وهو العقال الإبستيميّ - المعرفيّ في زمن محدّد - لأيّ مراجعة دستوريّة مطروحة للنقاش دون أن نتوقّف حتمًا عند الموروث الغربيّ في هكذا تعريف.

على العموم، يُنظر إلى فكرة الدستور (الدستورانيّة) كالإطار السياسيّ الكفيل بتحصين حرّيّات المحكومين وتقييد سلطة الحاكمين، كما ذهب

إلى ذلك الأستاذ محمّد ضريف وغيره من الأكاديميّين الدستوريّين[٣٥]، وهي الأساس النظريّ لمفهوم الدستور في اللحظة الليبراليّة الكلاسيكيّة التي انطلقت من أفكار عصر الأنوار، مرورًا بالأسس الفلسفيّة القاطعة مع الإرث الإكليريكيّ، لكنّها بدأت تعرف تحوّلات فكريّة كبرى في زمن العولمة، حيث الحديث عن إعطاء دستورانيّة بين الدول، بمعنى أنّ ثمّة تصوّر قانونيّ كبير يرمي إلى الشموليّة، يتحرّك في تمام مسامّ القانون، بما فيه القانون الدستوريّ، تنظر إلى الغرب بما هو حامل رسالة إنسانيّة يريد لنفسه أن يجعل الكون على صورته. صحيح أنّ الباحثين الكبار، وخصوصًا الأوربيّين منهم، يؤكّدون على الاختلاف، لكنّهم في نفس الآن يقطعون مع ، وجود السياسيّ للدولة الأمّة وبدؤوا ينظرون إلى حقيقة تصوريّة عندهم وهي أنّ الفكرة الصالحة حاكمة ولها أصالة التطبيق على الجميع، إلّا أنّ المشكلة هي في من يشخّص الفكرة الصالحة، وخصوصًا في خضمّ التوجّهات الفلسفيّة الكبرى المتناقضة بين النفعيّة والتبريريّة، والبراغماتيّة، وغيرها. فالصعوبات المفاهيميّة والمعرفيّة لا تتوقّف عن التولّد، لأنّ حلم تحقيق التواصل بين الدول صعب بخلاف ما يقع في المجال الوطنيّ، لكنّ رغبة العولمة تظلّ ناظرةً إلى السيطرة، ولو على حساب خصوصيّات الدول، بعنوان وحدة العقل القانونيّ ولم لا إمبراطوريّة القانون، ما دامت هناك أفكار إنسانيّة مشتركة تسمح بأخذها كقاعدة نظريّة من تسامح ومحاربة الشموليّة وعدم المساءلة.

Cette forme de "constitutionnalisation internationale" représente à bien des égards le prolongement du constitutionnalisme que nous connaissons au niveau national. Certes, la portée de ces règles

(٣٥) محمّد ضريف، القانون الدستوريّ: مدخل لدراسة النظريّة العامّة والأنظمة السياسيّة، الطبعة ١ (المجلّة المغربيّة لعلم الاجتماع السياسيّ)، الصفحة ١٩؛ وأيضًا، محمّد أتركين، الدستور والدستورانيّة من دساتير فصل السلطة إلى دساتير صك الحقوق (مطبعة النجاح، ٢٠٠٧). وكلّ الأكاديميّين مجمعون على هذا التعريف.

supérieures varie : au niveau international, on s'efforce de réglementer tant les relations entre États que les rapports entre gouvernants et gouvernés. Et l'on sait que l'effectivité des normes internationales est loin d'atteindre celle des règles nationales. Ces différences ne doivent toutefois pas occulter la communauté de pensée que l'on trouve à la base de ces deux formes de constitutionnalisme. Dans un cas comme dans l'autre, l'objectif est le même: combattre l'absolutisme et l'arbitraire en soumettant les actes des gouvernants à l'empire du droit (rule of law, Rechstaat).(36)

لكنّ الأبحاث الفكريّة الفلسفيّة المشتغلة على مبدأي التسامح ومحاربة الشموليّة لم توضح بعدُ وجهة نظرها بشكل جليّ. ففي اللحظة التي نجد فيها الفيلسوف الأمريكيّ مايكل والزر يتحدّث عن التسامح كقيمة عليا تحفظ للكائن البشريّ الكرامة وروح الحياة، نجد في كتابه **الحرب العادلة** ينقلب على هذا التصوّر لفائدة براغماتيّة فجّة لا تكاد تخفى في أخلاقيّة الحرب الاستباقيّة، والحمل على الإرهاب.

فادّعاء أفكار عامّة لا يخدم تصوّرًا ولا يلغي اختلافًا، على أنّ المنظور الجديد للدستورانيّة العالميّة يريد أن يجعل من التراتبيّة السياسيّة المتحقّقة داخل الدولة الأمّة هي نفسها الواقعة بين الدول، وطبعًا الدستورانيّة العالميّة ستكون ثمرة تشعّب معرفيّ وفكريّ ليبراليّ متجاوزة للخصوصيّات الأمميّة، والفكرة الأساسيّة للدستورانيّة تكون قد انقلبت على عقبَيها، فبدلًا من غلّ يد الحاكمين وإعطاء حقوق للمحكومين، تنقلب إلى بسط يد الدول العظمى (الحاكمة عالميًّا) وغلّ يد الدول المستضعفة (المحكومة عالميًّا)، وهو ما أسمّيه بانعكاس المرآة المتقابلة.

ذلك أنّ معضلة الإراءة في المجال المعرفيّ تتحرّك وفقًا لمصاديق سياسيّة وحضاريّة لا تخفى، فضلًا عن تداخل الأساس الأيديولوجيّ العامّ الذي

(٣٦) R. Dehousse, «Naissance d'un Constitutionnalisme transnational,» *Pouvoirs* vol. 96 (2001).

يحرّك العقول المفكّرة. وهنا المعضلة الأساس والمرتكز المعوجّ للمقاربة المعرفيّة، ذلك أنّ ما يحرّك المشهد ليست تلك المقاربة الأساسيّة المنبنية على إحاطة بالعمق المعرفيّ للبعد الجغرافيّ الفكريّ، بقدر ما تحكمه مجموعة دراسات هنا وهناك تتعامل مع التصوّرات المعرفيّة الجغرافيّة في الغرب كما لو أنّها مباني فكريّة معياريّة تتحرّك في زمن العالم وفي جغرافيّته بدون تغيّرات، ويأخذها الباحث أخذ المسلّمات منغلقًا لها وعليها، ممّا يؤدّي حتمًا إلى أزمة في النظر.

ممّا يجعل من العقل القارئ يدخل في المقام النفعيّ للعمل، بمعنًى آخر؛ أنّ العقل الدستوريّ يصير عقلًا عمليًّا لا نظريًّا. والحال أنّ المباني المعرفيّة الغربيّة نفسها تتداخل في إطار سياج العقل النظريّ، لا العقل العمليّ. فحتّى التوجّه البراغماتيّ، وإن كان محتكًّا بالنتائج العملانيّة، إلّا أنّه يظلّ نظريًّا.

وعليه، يصير من اللازم حتمًا رفع حالة اللبس على المنتوج المعرفيّ الغربيّ بوصفها عطاءً فكريًّا جغرافيًّا قد لا يتوافق بالضرورة مع الجغرافيّة المتلقّية، بمعنى رفع القراءة من سقف العقل العمليّ إلى سقف العقل النظريّ قبل التنزّل عمليًّا.

ولا بأس من أن نقحم أفهومًا جديدًا أسميناه «عوارض المرآة المقابلة»، لكي يتيسّر إجراء قراءة نقديّة للمنتوج العقليّ. ولكي نفهم ماهيّة هذا الأفهوم ومناط دائرته المعرفيّة ودوره في مفروض البحث، سوف نرجع إلى بحث أنجزه جاك لاكان أسماه «مرحلة المرآة كمشكّل لوظيفة الـ'أنا'»، حيث أوضح أنّ الإنسان تتشكّل شخصيّته بالأساس عند عمق مطالعته للمرآة، وذلك التصوّر الذي يخرج به عن نفسه، بعدها تتشذّر الأنا إلى خلفيّات ذهنيّة محوريّة تلعب دورًا في ترتيب وإعادة صياغة

التصوّرات الذهنيّة للمرء منذ نعومة أظافره(٣٧).

ونحن هنا، سوف نعطي قيمةً لهذا التصوّر ليس لأنّه يتوافق جزئيًّا مع حقيقة الشخصيّة، لكن لأنّه يخدم غرضنا في مفروض البحث، وخصوصًا أنّ البعد المرآتيّ يظلّ كاشفًا للنواقص. يقول الرسول عليه الصلاة والسلام وعلى آله «المؤمن مرآة لأخيه المؤمن»؛ بمعنى أنّ المرآة تلعب دورًا كشفيًّا للنقص والعيوب، لكنّ المؤمن بطبيعته مرآة ناطقة، مهما يحاول المرء أن يخفي وجهه عنها، إلّا أنّها تنطق في وجهه ما هو مخفيه.

وخلاصة المقالة اللاكانيّة هي أنّه في اللحظة التي يقضيها الطفل أمام المرآة ويتمعّن في تفاصيل وجهه، يكون ثمّة تصوّر ينشأ عنده على ضوء ما يراه، وهي مرحلة أساسيّة في تكوين الشخصيّة التي على أساسها يمكن للطفل، وخصوصًا مع تقدّمه في السنّ، أن يكون قاعدةً سلوكيّةً على أساسها يتعامل مع الغير، دون أن ينكر البُعد التكامليّ في السلوك، بعد تجاوز مرحلة المرآة بوصفها المكوّن الأوّليّ للشخصيّة وللأنا.

وعليه، فإنّه، وتطبيقًا لهذا المقصد مع مفروض البحث، يجب أن يكون العقل النظريّ رائيًا ومكوّنًا لتصوّر مرآتيّ مرحليّ بقراءة الأفكار في الخارج والتطوّرات التي عرفتها في مجموع العالم والمنطقة، بعدها يجعل من الناطقيّة للمرآة البشريّة - لأنّ الموجود المعرفيّ مدخول بالتصوّرات البشريّة القارئة والمنفعلة مع الواقع الخارجيّ - مدخلًا نقديًّا يخدم تصوّرًا أنطولوجيًّا مدخولًا بواقعه. يعني أنّ الجغرافيّة الفكريّة تظلّ هي الحقيقة المعرفيّة الوحيدة الموجودة في هذا العالم، وما سواها مجرّد أشباح معرفيّة تحتاج للتشخصن. فالمرحلة المرآتيّة هذه تعاني من معضلة

(٣٧) J. Lacan, «le stade du miroir comme formateur de la fonction du JE,» in *Ecrits*, tome I (du seuil, 1966), pp. 89-100.

معرفيّة لا تنكر، وهي أنّ المرآة أداة كشف محايدة، بخلاف المبنى المرآتيّ الدوليّ. كما أنّ السقف الايمانيّ يظلّ مضمحلًا في هكذا واقع، ممّا من نتائجه جعل الكاشفيّة تنقلب تدثيرًا وتشويهًا، لأنّه إن كان المؤمن مرآةً لأخيه المؤمن، فإنّ الفاسق يكون مرآةً مشوّهةً لغيره، ودواليك مع قاعدة المرآة الناطقة.

ولهذا، المقطع الخارجيّ لا يمكن أن يضحي تصوّرًا نقرأ به الأفكار والبنى المعرفيّة على أساس المسلّمات، بل يجب أن يكون مصداقًا خارجيًّا لا بدّ من تجاوزه. بمعنى أنّ القراءة المعرفيّة المنبنية يجب أن تضع استراتيجيًّا تتجاوز هذه العقليّة وهذا الواقع الخارجيّ، لأنّه بالضرورة طارئ وليس أصيلًا في الثقافة الدوليّة، لا أن تتحرّك داخله بنفس هواجسه وتصوّراته المشوّهة عن المسيرة الحضاريّة. وهنا رأس الإعضال لأنّ العقل النظريّ المتلقّي بدلًا من أن يتحوّل إلى مرتكز معرفيّ أقوى وأصلب وأكثر حقّانيّةً، بدأ يتتلمذ على النظريّات الصداميّة؛ من نظريّة توازن القوى، إلى نظريّة لعبة النرد، إلى نظريّة رقعة الشطرنج، وغيرها من النظرّيات التي لا تتحرّك إلّا على أساس صداميّ ونفعيّ.

وعليه، فإنّ الضرورة العقليّة تحتّم استقراء البُنى الفكريّة بموضوعيّة وحياديّة، واستراتيجيّة حتّى، لأنّ إغفال هكذا مواطن في الفكر يكون جلّابًا للأزمات.

نعود إلى أصل الموضوع. فالمأزق في الفكر العربيّ أنّه لا ينظر إلى المصاديق الواقعيّة الخارجيّة، لبحث التعريفات الفقهيّة المقارنة، بل نجده يعكف على تمحيصها في الكتب الغربيّة، دون أن يلقي بالًا إلى عمق دورها في المجال المحلّيّ وتحقّق الارتهان الإبستيمولوجيّ للمتغيّرات الفقهيّة المقارنة. إلى أن وصل الدور إلى الحديث عن ما بعد الدستورانيّة(٣٨)، بوصفها اللحظة التجاوزيّة لمقام الغموض في المناطق البيضاء التي لم

(٣٨) L. Lessig, «Post Constitutionalism», *Michigan Law Review*, vol. 94.

يعمل على بحثها الدستور، وإطلاق يد القضاء في البتّ دون ارتكاز نصّيّ بقدر ما هو جهد استقرائيّ يعطي الغلبة للتيّارات الفكريّة القانونيّة المستحكمة في المشهد الفكريّ.

«Post-constitutional» means just this: Constitutionalism is that practice of a constitutional culture where limits on the authority of actors with power are enforced in the name of constitutional principle. In the United States, this enforcement is by a court, and here a court's willingness, or eagerness, to act as a constitutional check turns in large part upon the extent to which the court can appear merely to be executing the constitution's command. Clarity, simplicity, and directness in a constitution translate into vigor. Constitutionalism in this sense requires a certain sort of vigor.

Post-constitutionalism has lost this. When constitutional commands don't appear clear, or when they rest transparently upon contested, heated, nonlegal debate, courts are more reluctant. They are reluctant to resolve disputes in these contested domains, because resolution of matters of contest seems within the domain of the democratic branches. The effect of the contest then is to shift questions from constitutional control to political control, from constitutionalism to democracy.

فالوجهات العصريّة تنحو إلى إعادة النظر في إرث عصر الأنوار والفكر الثوريّ الأمريكيّ، نحو استحكام أكبر في ظلّ ما يعرفه العالم من متغيّرات متسارعة رامية إلى خلق موجود سياسيّ فوق الدولة الأمّة، يجعل من باقي الدول الأمم في نفس المركز القانونيّ للرعايا داخل الدولة الأمّة.

هي هرميّة تسلّطيّة تتولّد فقهيًّا، قبل أن تنقلب إلى حقائق على ضوء مجهودات غرف التفكير THE THINK TANKS. لذا يكون من الضروريّ جدًّا إعادة النظر في التعاريف المقارنة على ضوء الخصوصيّات،

وخصوصًا أنّ فكرة ضبط الحاكمين وإعطاء المحكومين سلطات، وإن كانت هدفًا ساميًا، إلّا أنّ التفاصيل تختلف من جغرافيّة سياسيّة إلى أخرى. فلماذا يجب التمسّك بمعيار ليبراليّ وجعله حاكمًا معرفيًّا؟ وعليه يظلّ تعريفنا هو الأسلم لإحاطته بالمعنى دون توجيه للمضمون.

ليس فقط لأنّه يريد لنفسه أن يكون جدار صدّ في مواجهة الغلبة الإيديولوجيّة، بل لأنّه يتحرّك معرفيًّا وفق الأفق الأنسنيّ بالمعنى المعياريّ للأفق، أي ذلك التحرّك الحافظ للخصوصيّات وفق بُعد حضاريّ أوسع من الإيديولجيّات المستحكمة والمرتهنة لمنطق الغلبة، وكفالة الأنويّة العليا.

ولهذا، فإنّ فكرة الدستور يجب أن ينظر إليها وفق تصوّر محلّيّ وأساس معرفيّ مشترك، لا ترقيع مفاهيم وفق مصاديق دوليّة لا مدخليّة لها لا بالبعد المحلّيّ ولا بالبعد المعرفيّ المشترك، لهذا ارتأينا تعريفها وفق ما سبق وأوضحناه.

وبعد أن تمّ تحديد المفهوم محور البحث، لا بأس من أن نشير إلى أنّه برجوعنا لمجمل الكتابات والدراسات الإسلاميّة، سواء التي كتبها الإمام أو كتبت حول الإمام أو حول الحكومة الإسلاميّة، والتي تيسّر لنا الاطّلاع عليها، سنقف على حقيقتَين أوّليّتَين هما أنّ الإمام قد أوضح الأسس المعرفيّة الدينيّة الاعتقاديّة التي لا محيد عنها من أجل إنشاء حكومة إسلاميّة والحفاظ عليها، وثانيتهما أنّه لتحقّق فكرة الحكومة ولضمان ديناميّتها التاريخيّة واستمراريّتها تلزمها أدوات إجباريّة التوسّط، إذ لا يمكن المجازفة بالتخلّي عن إحداها. وعليه، نجد أنفسنا أمام ثابت ماهويّ وثابت أدواتيّ، وهذه الإحاطة قلّ نظيرها في العالم المعاصر، حيث النسبيّة أضحت معتقدًا أيديولوجيًّا نقبل به دونما التفكير في صحّته أو عدمها. لأنّه إن كان ثمّة إجماع حول الثبوت الماهويّ لفكرة ما،

مع الإيقان بحركة داخليّة لها، لم لا نسمّيها جوهريّةً على غرار التنويع الصدرائيّ، فإنّه قلّما نجد إيمانًا بالثوابت الأدواتيّة. وهذا ليس غريبًا على تلاميذ ميكيافيلي حيث النتيجة تبرّر الوسيلة، ولذا فإنّ العقل السياسيّ الغربيّ، بما هو عقل ثائر على الأرثوذكسيّات الدينيّة، بوصفها عقائد إطلاقيّة متمترسة وراء النسبيّ واللاإطلاقيّ، لا يهتمّ بمشروعيّة الأداة ما دام الهدف نبيلًا. وإن كنّا نتساءل عن حقيقة سموّ الهدف مع دناءة الوسيلة الموصلة إليه.

ومن ثمّة تكون مساهمة الإمام في هذا الباب من المساهمات القليلة جدًّا، والجدّيّة في نفس الآن، والمتّصفة بروحيّة سياسيّة حاملة لخصوصيّات الروح في قلب المادّة. هذا شبه التفرّد يجعلنا نقف مدهوشين أمام عطائه المعرفيّ الثريّ جدًّا، موقنين بأنّ أفكاره وأخلاقيّاته ما هي إلّا عصارة نسق معرفيّ متكامل ظلّ مختمرًا لقرون خلت.

صحيح أنّ البُعد الوحيانيّ في التغيير الاجتماعيّ والسياسيّ وجدناه عند مفكرين كثر – كالمفكّر الإسلاميّ الكبير حسن البنّا، أو الدكتور علي شريعتي، أو سيّد قطب – حاضرًا بقوّة كبيرة، إلّا أنّ شيئًا ما كان ينقص التركيبة الإبستيميّة، ممّا جعل من أفكارهم تظلّ في مقام الفكرانيّات لم تعرف نزولًا واقعيًّا وعمليًّا. وبعبارة أخرى، إنّ أفكارهم لم تجد طريقها إلى التطبيق، ليس لعدم كفاءة حاملي الفكر، بل بالعكس هؤلاء قد أظهروا إحاطةً ممتازةً بالموضوع الذي بحثوا فيه – مع بعض التحفّظ في كتابات شريعتي – بل لعدم قابليّة أفكارهم لأجنبيّة النسق للتطبيق المعرفيّ، وعدم اتّساقه مع المنظور المتبنّى من قبلهم. فالنسق الفكرانيّ الرابض على المجال السياسيّ في مصر، مثلًا، حيث المذهب الحنفيّ والشافعيّ هو الغالب، نجد أنّه من غير المتصوّر اعتماد واقع الخروج على السلطان بوصفه أميرًا للمؤمنين، لذا نجد السيّد البنّا لم يجد بدًّا من التركيز على طرد الاستعمار ونصح السلطان.

وطبعًا، إنّ الخطاب الإسلاميّ، بوصفه خطابًا قرآنيًا بامتياز، يجب أن يدور مع **القرآن** لا مع السلطان، وإلّا انكفأ الخطاب على نفسه. وهذه هي المعضلة الفكريّة لكثير من الإصلاحيّين، إذ نجدهم يودّون إمساك العصا من الوسط، متناسين أنّ صفاء الرسالة يرفض هكذا خيارات، فالدوران يجب أن يتمّ حيث **القرآن** حتمًا دون مواربة.

وهذا الوضوح المعرفيّ الجذريّ هو الذي نجده ناضحًا في الخطاب السياسيّ عند الإمام، والأكيد أنّه لولا وحيانيّة اجتهاده الكاملة لما حافظ هذا الاجتهاد على صفاء منظوره، كما سيأتي بيانه فيما بعد.

وحتّى لا يشيط بنا القلم، نعود إلى صلب الموضوع، معلمين القارئ بأنّنا سنشطر هذا البحث إلى شطرَين، نخصّص الأوّل لمناقشة الأسس المعرفيّة للدستورانيّة الإسلاميّة عند الإمام، ثمّ ننتقل لمناقشة الأسس الأدواتيّة في الشطر الثاني، لنخلص إلى مواصلة البحث، فبسم الله مجراها ومرساها.

المبحث الأوّل

الأساسيّات المعرفيّة في فكرة الدستور الإسلاميّة عند الإمام

الحقيقة تُقال أنّ استنباط الأساسيّات المعرفيّة من خلال الخطاب السياسيّ والدينيّ للإمام كان من السهولة بمكان، ربّما لحرص الإمام على بسط مشروعه وفقًا لأبسط الأساليب لتحقّق الهدف التعبويّ المرجوّ.

وباستقراء للنصوص المكتوبة للإمام، بخصوص المنظور السياسيّ المتبنّى، يمكن لنا الوقوف على مجموعة أسس معرفيّة يعتبرها الإمام ضروريّةً لتحقّق الحكومة الإسلاميّة وللحفاظ عليها بالأولى. وهي ثبوت الحاكميّة لله سبحانه وتعالى وحده، والاستقامة الدينيّة للوليّ الفقيه بوصفه امتدادًا لخطّ الإمامة، والبناء العاشورائيّ للأمّة الإسلاميّة. وعند قولنا بالأسس المعرفيّة الضروريّة لقيام وبقاء الحكومة الدينيّة الإسلاميّة، فإنّنا بالنتيجة نشير إلى الدستورانيّة، ما دامت هذه الأخيرة هي الحمولة العقديّة والمعرفيّة للمنظور السياسيّ لفكرة الدّستور الضامنة للضوابط الحاكمة في الحكومة. وعليه، تكون الإحاطة بهذه الأسس والتنقيب فيها بمثابة إحياء لكتابات حيّة للإمام وترويج لمنظوره الأسلم إلى حدود الفترة الراهنة.

الفرع الأوّل: الحاكميّة لله

لا بأس، في البداية، من الإشارة إلى أنّ وجهة نظر الإمام لم تكن بدعةً في هذا المجال، بل الكثير من المفكرين والمصلحين أشاروا إلى نفس الفكرة. إلّا أنّ السيّد الخميني تفرّد بمنظور واضح على الأقلّ بين باقي العلماء في القرن المنصرم. وهذه المسألة تظهر بوضوح كبير إذا ما ارتأينا تقليص

المقارنة بين الإمام والعالم أبي الأعلى المودودي، بوصف هذا الأخير يشكّل الأب الروحيّ والملهم لكلّ من أتى بعده متبنّيًا نفس الطرح؛ أي الحاكميّة الإلهيّة عند إخواننا أهل السنّة والجماعة.

فبالرجوع إلى كتابات السيّد أبي الأعلى المودودي، وخصوصًا كتابه **نظريّة الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، سنقف على معضلة معرفيّة خطيرة تؤدّي بنا لا محالة إلى تماميّة الأنتجنسليا الدينيّة للمجتمعات. إذ نجده، ومباشرةً بعد إقراره للحاكميّة الربّانيّة المطلقة وبخضوع الدولة الإسلاميّة لها تشريعًا ورقابةً، يحيلنا على أشراط عامّة، حيث يصرّح بخصوص صفات أولي الأمر ومؤهلاتهم أنّ

> هذه المسألة – أي مسألة الصفات والمؤهّلات – على جانب عظيم من الأهمّيّة والخطورة في نظر الإسلام حتّى أنّي لن أبالغ إذا قلت إنّ هذه المسألة هي التي يتوقّف عليها نفاذ الدستور الإسلاميّ أكثر من أيّ شيء آخر.
>
> فالأهليّة للإمارة ولعضويّة مجلس الشورى على نوعَين: أهليّة قانونيّة يمتحن بها منظم الانتخابات (القائم بأمر الانتخابات) أو القاضي رجلًا ثمّ يحكم عليه بكونه أهلًا أو غير أهل لمنصب من المناصب. وأهليّة أخرى يراعيها المرشّحون والمصوّتون ثمّ يبدون آراءهم في رجل من الرجال. أمّا الأهليّة الأولى، فيحوزها كلّ واحد من أهالي البلاد البالغ عددهم إلى الملايين ومئات الملايين. وأمّا الأهليّة الأخرى، فهي التي لا تبرز منهم فعلًا إلّا عددًا قليلًا جدًّا[٣٩].

والمتمعّن سيقف على أنّ الاكتفاء بهذه الأشراط لن يضمن تحقيق الحاكميّة، والأكيد أنّ هذا التقصير الذي ظهر عند السيّد المودودي راجع إلى تبنّيه نهج الخلفاء الراشدين في التولية والبيعة، دونما إلقاء بال لخطورة المنصب، بل يكتفي بتبنّي أربعة أشراط هي الإسلام[٤٠]، والذكورة، والعقل، والبلوغ، وسُكنى دار الإسلام، دونما اهتمام لا من قريب ولا

---

(٣٩) أبو الأعلى المودودي، **نظريّة الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور** (دار السعوديّة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥)، الصفحة ٢٤٥.

(٤٠) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤٦.

من بعيد بتقوى الله، والعلم، واتّباع نهج الله ورسوله. فنحن نطرح سؤالًا يحمل براءة الأطفال هو آية حاكميّة هذه التي سنضمن تطبيقها من قبل وليّ أمر أقصى ما يتّصف به إسلامه غير المميّز له عن من سواه، وذكوريّته، وعقله المانع للقول بحمقه، وبلوغه، وسكناه إلى جوار من سيحكم؟

إنّ التاريخ يدين هكذا معيار لأنّه باحتكامنا إليه سوف نقف على سابقيّة تحقّق نفس الأشراط في الحكّام سواء في الدولة الأمويّة - وإن لم يكن في جميعهم - أو العباسيّة، أو العثمانيّة. ولا أظنّ أنّ السيّد المودودي يقول بأنّ هذه الدول قد طبّقت حاكميّة الله في الأرض، وعليه، فإنّ المعيار المعتمد مختلّ معرفيًّا، ولا يفي بالغرض، ويحتاج إلى نقد للبناء النظريّ على أسس أكثر صلابة.

وبالفعل، فإنّ أقصى ما يمكن أن تحقّقه لنا نظريّة المودودي هي إعادة استنبات دولة على الطراز الأمويّ تدّعي تطبيق الشريعة الإسلاميّة ولا تتورّع في انتهاك الحرمات، لكن طبعًا وفق آخر تقليعة دستوريّة.

هذا فيما يخصّ الأدوات. أمّا فيما يخصّ صلب النظريّة المعرفيّة، فإنّ أيّ قارئ متفحّص لـمّا يقرأه سيقف على تناقض كبير بين القول بالحاكميّة المطلقة للخالق جلّ وعلا والتقعيد المودودي، حيث نجده يبحث في البضاعة الغربيّة عن مفاهيم ومؤسّسات هي في الواقع ذات حاكميّة شعبيّة مطلقة[٤١]، ولا يمكن البتّة التقليص من هذه الحاكميّة لفائدة الحاكميّة الربّانيّة إلّا بمسخها. وهنا نتساءل: كيف لعالم يستند لآخر المنتجات السياسيّة الغربيّة أن يقول بالحاكميّة الربّانيّة؟ وربّما أنّ هذا العجز المفاهيميّ والاقتباس المبتسر هو الذي جعله لا يهتمّ بالشخصيّة الإسلاميّة القياديّة والبُعد الروحانيّ للأمّة. والحال أنّه ليستقيم مدخله

---

(٤١) إذ من المتيسّر الرجوع إلى كتابه أعلاه، حيث نجده يطفح بمفاهيم من قبل الحكومة الثيولوجيّة، والديموقراطيّة، وغيرها كثير.

النظريّ لا بدّ من استقامة أسانيده المعرفيّة. فالغفل عن هكذا بديهيّات لا يمكن أن يؤدّي إلّا إلى نشوء نزاعات قاتلة بين الفرق الإسلاميّة المدّعية لتمكّنها من تحقيق الحاكميّة الإلهيّة. وبالفعل، هذا ما وقع، والكلّ تنكّر للأساسيّات الروحيّة والتربويّة الدينيّة السالكة بالمرء نحو الله.

وهنا، بالضبط، تتجلّى كمالات النظريّة الدستوريّة عند الإمام، وخصوصًا الحاكميّة الإلهيّة كما سوف يظهر من خلال المناقشة أدناه.

إنّه بالرجوع إلى الكتابات المحوريّة للإمام، وخصوصًا كتاب **الحكومة الإسلاميّة**، سنقف على مسألتَين محوريّتَين ركّز عليهما الإمام؛ وهما مؤسّسة الحاكميّة ومؤسّسة ولاية الفقيه. حيث نجده في كتابه يقرّر بأنّه في الحكومة الإسلاميّة

> يختصّ التشريع بالله تعالى، فالشارع المقدّس في الإسلام هو السلطة التشريعيّة الوحيدة. فلا حقّ لأحد بوضع القوانين، ولا يمكن وضع أيّ قانون غير حكم الشارع موضع التنفيذ. لذا ففي الحكومة الإسلاميّة بدلًا من «مجلس التشريع» الذي يشكل إحدى السلطات الثلاث في الحكم يكون هناك «مجلس تخطيط» يضع الخطط لمختلف الوزارات من خلال أحكام الإسلام، وتحدّد كيفيّة أداء الخدمات العامّة في جميع أنحاء البلاد من خلال هذه المخطّطات(٤٢).

وطبعًا، هذه الفكرة متحقّقة في دستور الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران في المادّة ٧١ و٧٢ الناصّتَين على التوالي: «يحقّ لمجلس الشورى الإسلاميّ أن يسنّ القوانين في القضايا كافّة، ضمن الحدود المقرّرة في الدستور».

> [و]لا يحقّ لمجلس الشورى الإسلاميّ أن يسنّ القوانين المغايرة لأصول وأحكام المذهب الرسميّ للبلاد أو المغايرة للدستور. ويتولّى مجلس صيانة الدستور مهمّة البت في هذا الأمر طبقًا للمادّة السادسة والتسعين من الدستور.

---

(٤٢) روح الله الموسوي الخميني، **الحكومة الإسلاميّة**، ترجمة وإعداد مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، الطبعة ٢ (بيروت: مركز بقيّة الله الأعظم، ١٩٩٩)، الصفحتان ٨٢ و٨٣.

إذ إنّ سلطة سنّ القوانين تظلّ مسقفةً وفقًا لأصول وأحكام المذهب الرسميّ، أي المذهب الجعفريّ الذي هو مذهب آل البيت الأطهار عليهم السلام.

وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار حديث الثقلَين، أيقنّا أنّ مذهب آل البيت هو المذهب المتجلّية فيه الحاكميّة الإلهيّة في أعلى درجاتها. وسوف نعمل على تفصيل هذه المسألة فيما بعد. إذًا، فالحاكميّة تتجسّد في اتّباع القرآن والسنة والعترة الطاهرة الماسكة بناصية التأويل.

وطبعاً، هذا الاستحكام العقديّ يجعل من الضوابط المعرفيّة، المستلزمة للإيمان بتحقّق الحاكميّة، متوافرةً، عكس نهج أهل السنّة والجماعة، حيث يتعذّر مثل هذا الاستحكام الذي نجد فيه كلّ فرقة فرحةً بما لديها، ممّا يجعل حالة التّيه رابضةً على العقول، والفرقة بعيدةً عن الحاكميّة المدّعى الركون إليها. والتاريخ يسعفنا في إثبات مدّعانا، فالعوز المعرفيّ الأوّليّ لا يمكن أن يؤدّي إلّا إلى خلاصة مفتقرة إلى السند.

بقي أن نشير إلى مسألة أساسيّة؛ هي أنّ القول بالحاكميّة لا يعني البتّة الاستبداد بالحكم وإرغام الشعب على ما تراه الثلّة الحاكمة من اجتهاد، بل على العكس. وهنا جوهر التميّز؛ للشعب الكلمة الأولى والأخيرة فيما يعرض على البلد من سياسات عامّة. فالإمام نجده في مناسبات كثيرة، سواء في كتابه **الحكومة الإسلاميّة** أو في غيرها من الكتابات أو الخطابات الجماهيريّة، يركّز على الدور الشعبيّ. ففيما يخصّ القوانين الإسلاميّة الواجبة التطبيق، نجده يذهب إلى أنّ «القوانين الإسلاميّة التي وردت في القرآن والسنّة يتلقّاها المسلمون بالقبول والطاعة. وهذا ممّا يسهّل عمل الحكومة، ويجعلها مرتبطةً بالشعب»(٤٣).

(٤٣) المصدر نفسه، الصفحة ٨٣.

كما نجده، في مكان آخر، يصرّح بأنّ «الحكومة الإسلاميّة التي نفكّر فيها سوف تستمدّ إلهامها من رؤية الرسول الأكرم (ص) والإمام عليّ (ع) وتعتمد على آراء عموم الشعب»(٤٤)، وقد أكّد هذه الحقيقة الإمام القائد عليّ الخامنئي عندما صرّح بأنّ

الشعب ينتخب شخصًا من بين الأشخاص اللائقين لرئاسة الجمهوريّة ثمّ يقوم الإمام بتنفيذ رأي الشعب بتعيينه رئيسًا، أي إنّه إن لم يصادق الإمام على انتخابه لن يصبح رئيسًا للجمهوريّة. فالإمام - وهو الفقيه العادل ووليّ أمر المسلمين - يمسك زمام الأمور بشأن تعيين أعلى مسؤول تنفيذيّ في البلد(٤٥).

كما أشار في موضع آخر إلى أنّ «الحكومة الدينيّة الإلهيّة - بطبيعتها وفي حدّ ذاتها - ليست فقط لا تتناقض مع الحكومة الشعبيّة، وتُدخل الناس في الحكم، وإنّما هي الوسيلة الأنجع والأسلوب الأفضل لتيسير مشاركة الشعب الفعّالة في إدارة أموره وتدبير شؤونه»(٤٦). وتتجلّى هذه الحقيقة في أجلى صورها في الفصل الثالث من الدستور، ومن المادّة ١٩ إلى المادّة ٤٢ منه. بل، والأكثر من ذلك، نجد أنّ تأييد الرأي العامّ يدخل كمكوّن ضروريّ لانتخاب القائد في المادّة السابعة بعد المئة:

بعد المرجع المعظّم والقائد الكبير للثورة الإسلاميّة العالميّة ومؤسّس جمهوريّة إيران الإسلاميّة سماحة آية الله العظمى الإمام الخميني قدّس سرّه الذي اعترفت الأكثريّة الساحقة للناس بمرجعيّته وقيادته، توكل مهمّة تعيين القائد إلى الخبراء المنتخبين من الجامعين للشرائط المذكورة في المادّتين الخامسة، والتاسعة بعد المائة، ومتى ما شخّصوا فردًا منه باعتباره الأعلم بالأحكام والموضوعات الفقهيّة، أو المسائل السياسيّة والاجتماعيّة، أو حيازته تأييد الرأي العامّ، أو تمتّعه بشكل بارز بإحدى الصفات المذكورة في المادّة التاسعة بعد المائة انتخبوه للقيادة، وإلّا فإنّهم ينتخبون أحدهم يعلنونه قائدًا، ويتمتّع القائد المنتخب بولاية الأمر ويتحمّل كلّ المسؤوليّات الناشئة عن ذلك، ويتساوى القائد مع كلّ أفراد البلاد أمام القانون.

---

(٤٤) **الاستقامة والثبات في شخصيّة القيادة**، ترجمة كاظم ياسين، الطبعة ٢ (بيروت: دار الوسيلة، ١٩٩٥)، الصفحة ٣٠٩، وهو عبارة عن مجموعة خطب سماحة السيّد روح الله الموسوي الخميني.

(٤٥) الإمام الخامنئي، **الحكومة في الإسلام**، تعريب رعد هادي جبارة، الطبعة ١ (دار الروضة، ١٩٩٥)، الصفحة ٢٦.

(٤٦) المصدر نفسه، الصفحة ٣١.

وهذا عين المستند الدستورانيّ من إيجاد ضابطة تقييديّة للحاكم وتوسيعيّة للشعب (المحكوم) بتوزيع للصلاحيّات، بمعنى أنّ السلطة قبض وبسط بين طرفَي العلاقة (الحاكم والمحكوم).

وكما هو ملاحظ، فإنّ هذا البُعد الشعبيّ نجده منتفيًا عند السيّد المودودي، والذي يمكن أن نعتبره، وفق نفس رغبته في اقتباس المفاهيم الغربيّة، متبنّيًا الطرح الإكليروسيّ الولائيّ على الأمّة دون أن يكون لهذه الأخيرة أيّ دور اجتماعيّ أو سياسيّ يذكر.

وبخصوص الحاكميّة الإلهيّة، ثمّة تضارب نظريّ قد ينجرّ إلى الفهم في مقام بحث المادّة الرابعة من الدستور الإيرانيّ.

ذلك أنّه لو عمدنا إلى مراجعة مقتضيات المادّة الرابعة من دستور الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران، وطالعناها مطالعةً ظاهريّةً، فإنّنا نجدها تشكّل استثناءً خاصًّا لأصل نظريّة الحاكميّة الإلهيّة، لكنّها في العمق متوافقة معها أيّما توافق. وهذا ما سوف نسعى إلى بحثه.

تنصّ المادّة الرابعة من الدستور على أنّه

> يجب أن تكون الموازين الإسلاميّة أساس جميع القوانين والقرارات المدنيّة والجزائيّة والماليّة والاقتصاديّة والإداريّة والثقافيّة والعسكريّة والسياسيّة وغيرها، هذه المادّة نافذة على جميع موادّ الدستور والقوانين والقرارات الأخرى إطلاقًا وعمومًا. ويتولّى الفقهاء في مجلس صيانة الدستور تشخيص ذلك.

فالواضح، بدويًّا، من هذه المادّة أنّ الموازين الإسلاميّة هي المتحكّمة بالجسم التشريعيّ في الجمهوريّة، مشكّلة الروح الكاشفة والمؤسّسة في نفس الآن لحركة التشريع.

إلّا أنّه، ولسبب نجهله، لم يتمّ التعامل مع هذه المادّة بالشكل الذي يليق بها(٤٧)، وخصوصًا إن أخذنا بعين الاعتبار محوريّتها في إيضاح

(٤٧) طبعًا، حُكمنا يظلّ نسبيًّا، ذلك أنّه يظلّ غير متيسّر لنا مراجعة مجمل الأبحاث الإيرانيّة التي

الترسيمة القانونيّة العامّة للبلد. وظلّ التعامل مع هذه المادّة يتّسم بشيء من التساهل والخروج من بوتقتها للتحدّث عن شموليّة الإسلام وتغطيته لمعظم تفاصيل الحياة البشريّة.

وطبعًا، سماحة آية الله محمّد عليّ التسخيري كان على رأس من تعاملوا مع هذه المادّة بهذه الكيفيّة. ذلك أنّه لم يستوعب من هذا النصّ إلّا الشموليّة الإسلاميّة لمجمل حياة الإنسان(٤٨)، وربّما أنّه لم يختلف عن الكثيرين ممّن أوضحوا آراءهم في هذا الخصوص.

لكن لو أردنا أن نطبّق الهرمنوطيقا الأوسطيّة، لوجدنا أنفسنا نفكّك المفاهيم الأساسيّة في المادّة بشكل متعال، أو لنقل سقفًا معرفيًّا خارجيًّا متخلّصًا من الدعامات الخصوصيّة، بعدها ننزل إلى المستوى الأفهوميّ، حيث الملاك والحكمة يشكّلان هذه الدعامة المائزة، حتّى نستطيع فهم المراد من هذه المادّة.

ولنأخذ مفهوم «الموازين الإسلاميّة». فالملاحظ لهذا المفهوم يرى أنّه تمّت الإشارة إلى الموازين وليس إلى الشريعة الإسلاميّة، كما يقع في العادة.

فما سرّ اختيار هذا المفهوم؟ وما معنى الموازنة الإسلاميّة؟

في الحقيقة، يصعب على الكثيرين التحرّك مفاهيميًّا لاستيعاب هذا المصطلح إلّا ببحث المقارنة. فالميزان لا يحمل هاجسًا معرفيًّا بقدر ما يوازن بين معرفيّات معيّنة وتميل كفّته للأثقل.

تعاطت مع هذه المادّة باللغة الفارسيّة لجهلنا بها وباللغة التي كتبت بها، لكن على المستوى اللغة العربيّة، أو ما تمّ من ترجمات لبعض الأبحاث السياسيّة الدستوريّة الايرانيّة، فنعتقد جازمين بأنّ مقاربتها ظلّت إلى حدّ ما ضعيفةً لا تفي بغرض سبرها وفقًا للمنظور العلميّ الأسلم.

(٤٨) محمّد حسين التسخيري، **حول الدستور الإسلاميّ الإيرانيّ** (المجمع العالميّ للتقريب بين المذاهب الإسلاميّة، ٢٠٠٥)، الصفحة ١٧٢ وما يليها.

وإن أردنا أن نأخذ بعين الاعتبار الضميمة، لقلنا بأنّ الميزان الإسلاميّ آليّة فارغة من المحتوى المعرفيّ تميل للجهة الأثقل في المعرفيّات الموضوعة للوزن. لكنّ هذا يظلّ ممتنعًا من جهة أنّ إضافة الضميمة إضافةٌ لمحتوى معرفيّ، والميزان، كما سبق وقلنا، يكون محرومًا من هكذا محتويات، فكلّ ما يلزمه سلامة أدواته لا أقلّ ولا أكثر، ممّا يجعل المراد من المفهوم «الموازين الإسلاميّة» ذاهبًا للمعرفيّات موضوع الوزن وليس نفس الآليّة.

وهنا المعضلة؛ وهي أنّه ليس على مستوى الآليّات العقليّة ثمّة مائز دينيّ يخصّها، إلّا في مقام التشخيص. بمعنى أنّ الحسن والقبح العقليّان يظلّان إنسانيَّين بالضرورة دون النظر إلى الأساس الدينيّ للمسألة.

فالمقاربة الموازنيّة الإسلاميّة تدور وجوبًا مع الخطّ النفعيّ الخادم للمصلحة في المجتمع الإيرانيّ، بمعنى أنّ المسألة ليست متعلّقةً بالمطلق بالأحكام الشرعيّة ذات الوزن المعياريّ والمسمّاة بالأحكام الشرعيّة الأوّليّة والثانويّة حتّى، بل إنّ الموازين تكون أميَل للبعد الواقعيّ الفارض نفسه بقوّة أمام غياب حكم شرعيّ فيصل في المسألة، وخصوصًا أنّ الحركة التشريعيّة كثيرًا ما تكون مرتهنةً بالواقع، قائمًا عليها، بالإضافة إلى الفقهاء والعلماء، رجال أكاديميّون شربوا المعرفة القانونيّة من الضرع الوضعيّ الذي استحكم في هذا المجال حتّى صار من الصعب التفكير من خارجه.

وقد كان الدستور الإيرانيّ، في مادّته الرابعة، ملمًّا بهذه التفصيلة وناظرًا إليها بعين من الجدّيّة. فحاول أن يفتح الباب أمام الفقه الإسلاميّ ليدلو بدلوه أمام المستجدّات الحياتيّة، لكن ليس على أساس الأحكام الشرعيّة، بل كانت أميَل إلى أصالة الواقع الخارجيّ، وتحريك سقف الاجتهاد إلى المقام الذي يجعل مجاراته للواقع متحقّقةً.

ولسنا هنا بصدد مناقشة عمق الأزمة التي وقعت بين القطب الأكاديميّ والقطب الفقهيّ أمام مجموعة من مشاريع القوانين، حيث كانت تُردّ لعدم شرعيّتها دون النظر إلى عنوان المصلحة العامّة.

أوضح الباحث جواد علي كسار، في دراسة له تحت عنوان «الأحكام الحكومتيّة أو مبدأ تدخّل الدولة»، مواطن الأزمة تشخيصًا في فترة حكومة السيّد مير حسين الموسوي قائلًا:

في مطلع الثمانينيّات نشبت أثناء حياة الإمام الخميني أزمة في حركة التقنين كان قطباها فقهاء الدستور من ناحية، وحكومة السيّد مير حسين الموسوي ومجلس الشورى من جهة أخرى. فقد كانت حكومة السيّد موسوي ترسل بعض اللوائح والقوانين المقترحة إلى مجلس الشورى فيوافق عليها المجلس، ثمّ يعود مجلس صيانة الدستور (بالتحديد الفقهاء الستّة) لرفضها، بحكم تعارضها مع الأحكام الشرعيّة الأوّليّة.

وظلّت هذه المشكلة مستعصيةً على الحلّ، وراحت ترمي بثقلها على الحكومة، وتعيق حركتها، في وقت كان البلد يعيش تحت وطأة الحرب، فلا الحكومة تستطيع العمل بهذه القوانين التي يعدّها مجلس الدستور مخالفةً للشرع، إذ من غير المعقول أن تعمل حكومة الجمهوريّة الإسلاميّة بما يعدّ مخالفًا للشريعة، ولا الفقهاء الستّة يُسمح لهم فهمهم واجتهادهم بإجازة تلك القوانين. على هذا المنوال دامت الأزمة أشهرًا، وراحت تتسبّب في مشكلات عمليّة عويصة، بالإضافة إلى إشكاليّة نظريّة راحت تولّدها المشكلة، تفيد بوجود تعارض بين الشرع والحكم الثوريّ داخل التجربة، بما يفيد أنّ أحدهما ينافي الآخر[٤٩].

إلى أن تمّ الفصل في هذا الإشكال بتوسّط السيّد روح الله الموسوي الخميني موضحًا وجهة نظره في الحكم الحكومتيّ.

جاء جواب الإمام الخميني مكتوبًا وواضحًا وهو يخوّل مجلس الشورى الإسلاميّ أن يصدر ما تحتاج إليه الحكومة والبلد من قوانين تكون منوطةً بملاك الضرورة ومصلحة النظام، بشرط أن لا تزيد القرارات على حدّ الضرورة والمصلحة التي تفرضها، وأن

(٤٩) جواد عليّ كسار، «الأحكام الولائيّة أو مبدأ تدخّل الدولة»، في: **مجلّة الحياة الطيبة**، العددان ٦ و٧، الصفحة ٢٠٠. تجدر الإشارة إلى أنّنا احترمنا، في متن البحث، اختيار الكاتب عندما وضع الأحكام الحكومتيّة، وخصوصًا أنّ البحث جاء مليئًا بهذا المصطلح، لكنّنا في مقام الهامش احترمنا اختيار المجلّة تغيير الاسم.

يكون لها أيضًا طابع موقّت بحيث تزول بانتفاء موضوعها، مصرّحًا بما يلي: «أعضاء المجلس مجازون بالمصادقة على كلّ ما له دخل في حفظ النظام الإسلاميّ ممّا يستوجب فعله أو تركه الإخلال بالنظام، وما له ضرورة بحيث يستوجب تركه أو فعله الفساد، وما يستلزم فعله أو تركه الحرج، وذلك بعد تشخيص الموضوع من قبل أكثريّة أعضاء مجلس الشورى الإسلاميّ، مع التصريح بأنّ هذه (الأحكام - المقررات) موقّتة قائمة بتحقّق موضوعها، بحيث تلغى تلقائيًا وتنتفي بعد ارتفاع الموضوع»[٥٠].

فالجليّ أنّ مناط البحث كان هو البُعد الواقعيّ لمصلحة النظام ما دام يتحرّك في المنطقة الفراغ من الأحكام الشرعيّة.

فلو نُظر للموضوع من زاوية النظر التي أوضحناها، لما وقعت أزمة بهذا المستَوى، حتّى انتظر رأي السيّد مرشد الجمهوريّة.

إلّا أنّنا، رغم ذلك، لن نتوسّع في هذه التفصيلة، ناظرين إلى الموضوع من زاوية معرفيّة صرفة.

بل إنّنا سوف نكتفي بتوضيح مسألة أنّ الإمام الخميني قدّس سرّه قد حسم، في هذه النقطة، بمقاييس علميّة شرعيّة متينة جدًّا، موضحًا أن الموازنة الإسلاميّة هي تلك الرائية للأحكام الثانويّة بالدرجة الأولى.

وهنا تنفتح الإشكاليّة الأساسيّة: وهي أنّ الفقهاء لو استوعبوا المراد من هذه الكلمة لما احتاج الأمر إلى تنصيص على أنّ المصلحة مسألة ضروريّة في عمليّة الضبط الاجتماعيّ لما هو أنفع.

مدار الحكم الولائيّ

جاء تعريف الحكم الولائيّ أو الحكم الحكوميّ بما يلي:

الأحكام الحكوميّة هي عبارة عن الأوامر، القوانين والمقرّرات الكلّيّة، وقواعد تنفيذ الأحكام والقوانين الشرعيّة، التي تصدر من قبل القيادة الشرعيّة للمجتمع الإسلاميّ، وذلك في الدائرة التي لها صلة بالمسائل الاجتماعيّة، مع الأخذ بنظر الاعتبار حقّ القيادة في إصدار هذه الأحكام، ومصلحة المجتمع التي تقضي بإصدارها[٥١].

---

(٥٠) المصدر نفسه.

(٥١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٠٢.

فالحكم الولائيّ منبنٍ أساسًا على المصلحة الاجتماعيّة المنظور إليها من قبل الجهة الحاكمة، ولكي يتمّ إخراجها من ربقة الأحكام الشرعيّة، تمّ منحها اسم «الأحكام الحكومتيّة»، والتي تتحرّك كما التشريعات الوضعيّة، ما دام مناط البحث فيها هو المصلحة. «إنّ تشخيص المصالح الاجتماعيّة حقّ للحكومة الإسلاميّة، وإنّ هذا الأمر لا يختصّ بنظام ولاية الفقيه، فهذا هو السائد اليوم في كافّة الأنظمة السياسيّة»(٥٢).

طبعًا نحن لسنا بصدد مناقشة هذه الحيثيّة بدورها، لأنّها مالكة لشرعيّتها عقلًا، ولا تحتاج إلى استدلال، أو كما يقول الفقهاء: هي سليمة بالمبنى العقلائيّ.

لكن ما هو الأساس المعرفيّ لهذه الحيثيّة، وفق المنظور الذي تبنّيناه ويظلّ خارجًا عن بحث الشرعيّة داخل العقل الفقهيّ، سبق لنا أن ألمحنا إلى أنّ الموازين الإسلاميّة لا تتحرّك على المستوى الشرعيّ بالمعنى الضيّق للكلمة، بل حساسيّتها تقوم على أساس حركيّة الواقع وتزاحمه مع المصلحة بين الاجتهاد السياسيّ الرامي إلى تجاوز المعضلة الاجتماعيّة، والرزوخنيّة المنبنية على المنظور الفقهيّ حيث تتكلّس المفاهيم والأفهام دون توسّع مطابق لإكراهات الواقع، والذي قد لا يستوعب ديناميّة المجتمعات. لذلك بُحثت مسألة المصلحة من خلال استدلالات جزئيّة لدى علماء الطائفة، واتّسعت الدائرة لتشمل المتخصّصين خارج دائرة الفقاهة ليدلوا برأيهم، ممّا أدّى إلى خلق مؤسّسة تحكيميّة إلى حدّ ما سنة ١٩٨٨ سُمّيت بمجمع تشخيص مصلحة النظام، على إثر استفتاء موجّه من قبل أشخاص للسيّد القائد الخميني (قده)، وهذا جزء من نصّه: «إنّ القانون يخضع لنقاشات وأبحاث تخصصيّة مسهبة بغية المصادقة عليه،

(٥٢) مجموعة من الباحثين، دراسات في الفكر السياسيّ عند الإمام الخميني، الطبعة ١ (دار الغدير، ٢٠٠٢)، الصفحة ١٨٩.

فإذا ما صودق عليه رفض مجلس صيانة الدستور تأييده، فما العمل يا ترى»[٥٣]. فجاء ردّ السيّد الخميني (قده):

إنّي وإن كنت معتقدًا بعدم الحاجة لهذه المرحلة بعد اجتياز تلك المراحل التي يشرف عليها المتخصّصون الذين يُعدّون مرجعًا في تشخيص هذه الأمور، ولكن مراعاةً للاحتياط، إذا لم يكن هناك اتّفاق قانونيّ أو شرعيّ بين مجلس الشورى الإسلاميّ ومجلس صيانة الدستور، فليشكّل مجمع يتألّف من فقهاء مجلس الصيانة المحترمين وكلّ السادة من سماحة [...] لتشخيص مصلحة النظام الإسلاميّ، وليستعان بأصحاب الاختصاص الآخرين إن دعت الحاجة، ثمّ يعمل برأي الأكثريّة بعد المشورة والمناقشة[٥٤].

وهذه الشرعيّة الفكريّة تظلّ مستحكمةً ليس على المستوى العقليّ فحسب، بل حتّى على مستوى الدستور الإيرانيّ نفسه، لأنّه يعطي هكذا صلاحيّة، ومن خلال قراءة هرمنوطيقيّة تجاوزت حدود المؤسّسة وبحثت في آفاق المصطلح لتجد له مرتكزًا مفاهيميًّا يسمح بتفعيله بالأصالة، دون ارتهانه لبعض الأفهام التي تحرّكت فقهيًّا - بالمعنى الضيّق للمفهوم - دون أن تنظر إلى البعد الأساسيّ وهو الإلمام بالأوضاع الاجتماعيّة العامّة.

الفرع الثاني: استمرار الولاية

هنا نجد السيّد الخميني (قده) قد تسلّح بمجموعة من الأحاديث الشريفة، كما تسلّح بالكلام للاستدلال على استمرار الولاية مع الفقيه وفق نفس الإطلاق الثابت تكوينيًّا للأئمّة الأطهار عليهم السلام، مع اختلاف جوهريّ، إذ إنّ هذا الأمر مجعول للفقهاء اعتباريًّا لانتفاء العصمة عنهم، ممّا يجعل من الضابط الشعبيّ ضمانةً مهمّةً جدًّا لعدم انحراف الفقيه عن الخطّ الإماميّ المتّبع.

---

(٥٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٩٤.

(٥٤) المصدر نفسه، الصفحة ١٩٥.

فولاية الفقيه كمؤسّسة سياسيّة، وإن كانت قد عُرفت مع علماء وفقهاء سابقين أفاضل، فإنّها لم تتجسّم كتفصيلات إلّا مع الإمام الخميني، ونحن لضيق الحيّز لن نستفيض في مناقشة ولاية الفقيه ومشروعيّتها لأنّ هناك كتابات كثيرة قد كفتنا هذه المسألة، ولكنّنا سنركّز البحث حول فكرة الاستمراريّة وأثرها على فكرة الدستور.

إنّ القول باستمراريّة الحجّة والشاهد من الأقوال المحوريّة في المذهب، إذ ما كان للخالق أن يترك أمر عباده دون أن يصطفي لهم خيرة خلقه لينير لهم الطريق بدءاً برسله وأنبيائه، واستمرارًا مع الأئمّة الأطهار، وتظلّ في العلماء بشروط جوهريّة تنتفي عنهم بانعدام الأشراط.

والقول باستمرار الحجّة لمن الأقوال المسنودة قرآناً وحديثاً حيث نجد الباري سبحانه وتعالى يقول ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾[٥٥]، والحديث الشريف القائل: «العلماء ورثة الأنبياء»، ومقبولةُ حنظلة، وكذا الحديث المرويّ عن أبي عبد الله عليه السلام الذي قال: «ما زالت الأرض إلّا ولله فيها الحجّة، يعرف الحلال والحرام ويدعو الناس إلى سبيل الله» - هذا الحديث بسنده مذكور في كتاب **أصول الكافي** في باب «أنّ الأرض لا تخلو من حجّة» - وغيرها كثير من الأدلّة. وكون العلماء ورثة الأنبياء يجعل أن الحجيّة والشاهديّة قائمة لهم بالجعل لا بالتكوين، باجتماع الأشراط كلّها وإلّا انتفى وصف العالميّة عن المدّعي لها.

والإمام رضي الله عنه قد فصّل القول في هذه النقطة، ممّا يجعل من مسألة التخوّف من الإكليروسيّة التماميّة منتفياً أساساً، ولا يوجد ثمّة شبهة عقليّة تتسرّب في هذا الخصوص.

صحيح أنّ التخوّفات تظلّ حقيقيّةً ولا يمكن درؤها بحسن النوايا وحسب، إلّا أنّ الدستور الإيرانيّ وضع آليّة لضبط مهام المرشد.

---

(٥٥) سورة الرعد، الآية ٧.

فبخصوص الأشراط المستلزمة في الفقيه لكي تكون له الولاية المطلقة، لا بد من أن يكون مجتهدًا، متعفّفًا عن الدنيا، غير طالب لأجر، متبّعًا الكتاب وسنّة المعصومين سلام الله عليهم أجمعين. وهو نفس ما نجده في الدستور سواء في المادّة الثانية منه أو المواد المتعلّقة بشروط تعيين القائد كما في المادّة ١٠٩ حيث يستلزم:

١. الكفاءة العلميّة اللازمة للإفتاء في مختلف أبواب الفقه (شرط الأعلميّة).

٢. العدالة والتقوى اللازمتان لقيادة الأمّة الإسلاميّة (الاستقامة العقديّة).

٣. الرؤية السياسيّة الصحيحة، والكفاءة الاجتماعيّة والإداريّة، والتدبير والشجاعة، والقدرة الكافية للقيادة (الإحاطة بوضع البلد).

وعند تعدّد من تتوفّر فيهم الشروط المذكورة، يُفضّل من كان منهم حائزًا على رؤية فقهيّة وسياسيّة أقوى من غيره. وطبعًا، القول بولاية الفقيه راجع إلى مبدإٍ أساسيّ هو «أنّ ماهيّة القوانين الإسلاميّة تفيد أنّها قد شرعت لأجل تكوين دولة، ولأجل الإدارة السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة للمجتمع»[٥٦]. وقد سبق للإمام الخميني أن فصّل هذه الأشراط في كتابه **الحكومة في الإسلام** عندما وقف على ملامح شخصيّة النبيّ صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم قائلًا:

إنّ ملامح شخصيّة النبيّ ملامح نيّرة تطرّق إليها القرآن الكريم في العديد من آياته، وقد استنبطتها من هذه الآيات وهذه الملامح هي:

أوّلًا: أنّ الله – تعالى – قد منّ عليهم بالعلم والمعرفة والحكمة والتزكية الأخلاقيّة.

ثانيًا: هي أنّهم لم يريدوا لأنفسهم أيّ أجر في مقابل الجهود التي يبذلونها والمشاقّ التي يتحمّلونها.

---

(٥٦) الحكومة الإسلاميّة، مصدر سابق، الصفحة ٦٩.

ثالثاً: أنّ الأنبياء مارسوا عملهم في أوساط المحرومين، وكانت تربطهم وشائج الودّ وأواصر الحبّ مع هذه الشريحة التي كانت تشكل الأغلبيّة الكبرى والأكثريّة العظمى طوال التاريخ[٥٧].

وطبعًا، عندما نقول بأنّ العلماء ورثة الأنبياء فإنّهم قد ورثوا مجمل ما يورث من حكمة وتسنّن وسلطان، دونما ادّعاء معصوميّة من قبلهم. وعليه، فإنّ الولاية المطلقة، بوصفها استمرارًا للقيادة، لا تكون إلّا للعالم المثبت حيازته أو تحرّيه حيازة صفات الأنبياء والأئمّة، ما دامت حكمة الله في خلقه أنّه تارك فيهم القدوة الحيّة وفنار الإيمان حتّى لا تكون للخلق حجّة على الخالق.

إلّا أنّه، وتجاوزًا لمعضلة التشخصن ولإثبات استمرار القيادة، لا بدّ من جهاز سلطويّ ممأسس يتكفّل تحقيق شريعة الله في الأرض. وعليه، فإنّه يجب أساسًا على الدولة الإسلاميّة

أن تعمل وفقًا لإرادة الله، وتقوم بتوجيه الناس وهداية المجتمع نحو الأهداف نفسها وفي الاتّجاه ذاته وضمن المسار نفسه الذي أراده الله عزّ وجلّ. ولذلك فإنّ وظائفها هي الوظائف المقرّرة من قبل الله، أي إنّ عليها أن تتعامل مع العباد بالأسلوب نفسه الذي يرضاه الله ويعامل به الكائنات وبني الإنسان[٥٨].

لكن، وإيمانًا من الفقيه أنّ الأمّة لا تعيش مقطوعةً عن العالم، لا بدّ أن تكون من مأموريّة الدولة «بناء الذات وتربية النفس»[٥٩] حتّى تضمن الدولة استمرار الرؤى الجهاديّة في الشعب. وعليه، وعلى خلاف الرؤية السياسيّة السالفة في الزمان القائلة بوجوب سابقيّة الدعوة على الدولة، بما هي تراتبيّة زمانيّة في الثورة، نجد أنّ منظور الإمام – حتّى لا نقول منظور الإسلام – يؤكّد على ثلاثيّة «دعوة/ دولة/ دعوة». وطبعًا، هذا المنظور هو وحده الكفيل بالحفاظ على ثمار الثورة وعلى الأمّة في الدنيا والآخرة، ونرتئي تأخير بسط هذه المعادلة إلى آخر الورقة.

---

(٥٧) **الحكومة في الإسلام**، مصدر سابق، الصفحات ٧٥ إلى ٨١ بتصرف شديد.

(٥٨) **الاستقامة والثبات في شخصيّة القيادة**، مصدر سابق، الصفحة ٢٠٠.

(٥٩) المصدر نفسه، الصفحة ٢٠١.

فالبناء الولائيّ - نقصد به ولاية الفقيه المطلقة - يقوم على مباني عقلانيّة ذات أصالة واقعيّة، لأنّها تتحرّك من الجنبة السلبيّة في الانتظار إلى الجنبة الإيجابيّة فيه، بوصفها سعيًا شموليًّا إلى التوطئة والتمهيد، ناظرةً إلى المعضلات الخارجيّة، ومحاولةً استقراءها قراءةً كلاميّةً/ لاهوتيّة، تُبنْيِن التاريخ الإسلاميّ في أقانيم معرفيّة تساعد على تتميم التصوّر الشموليّ.

بخطاب آخر، إنّها تتحرّك بهاجس واقعيّ ضمن أسس معرفيّة مأخوذة من المعيار الإسلاميّ ومن المعارف التاريخيّة لتقلبها تأريخانيّة، أي تتجاوز اللحظة الزمانيّة والمكانيّة للأحداث لتجعلها مبتنيات فكريّة معلّقة في السماء، لا دخالة لها مع مسبّبات الحدث، وهو ما أسميناه بمعامل الأقنمة، فتتحرّك وفق هذه المباني على ضوء الإسلام المحمّدي الأصيل، لتفعل في الواقع بشكل أنطولوجيّ، لا تكتيكيّ، فعلها الحضاريّ مساهمةً منها في تسريع دورة التاريخ الرائية إلى الكمال، ولنا عودة بشكل أعمق مع الأفق المهدويّ لفكر الثورة الإسلاميّة.

وهو عين الاستحضار الذي بسطنا القول فيه ضمن الفصل الأوّل من الكتاب.

الفرع الثالث: البناء العاشورائيّ

ليست المأساة التي تعرّض لها الإمام الحسين عليه السلام إلّا قربى إلى الله سبحانه وتعالى على خطّ الأئمّة حتّى لا يسكت على كظّة ظالم ولا حيف مظلوم، هذه الروحانيّة بهكذا طابع رساليّ هي ما ركّز عليه الإمام الخميني في تعبئته لأمّة إيران وربّاها عليها باعتبارها مسلكًا ضروريًّا لنجاح فكرة الحكومة الإسلاميّة بوصفها مكوّنًا معرفيًّا أساسيًّا. وإن كان يصحّ لنا القول بأنّها مكوّن عقائديّ بما هي منبنية على العاطفة والوله الإماميّ.

فركّز في مقامات كثيرة على محوريّة الأثر العاشورائيّ على الذهنيّة الإيمانيّة، فمثلاً، في شهر محرّم سنة ١٣٤٢ هجري قمري وجّه السيّد الإمام خطابه إلى المبلّغين العظام وهيئات مجالس العزاء على أن يتعلّموا «من سيّد المظلومين التضحية والفداء في سبيل إحياء الشريعة». وفي خطاب آخر سنة ١٩٧٨، ركّز على فكرة أنّ

شهر محرّم هو شهر النهضة الكبرى لسيّد الشهداء وخير أولياء الله الذي أعطى بثورته البشريّة تعاليم البناء والثبات في مواجهة الطاغوت، فقد كان يرى أنّ طريق إفناء الظالم وتحطيم المستبدّ إنّما هو بالتضحية والفداء، وهذه هي تعاليم الإسلام للأمم إلى الأبد[٦٠].

فخيار التضحية والفداء من أجل إحياء الشريعة بواسطة حكومة إسلاميّة ضامنة للتطبيق، والبناء والثبات على النهج من أجل ضمان استمرار الحكومة الإسلاميّة هما الحمولتَين المعرفيّتَين الناشئتَين في عقل الأمّة والواجب الحفاظ عليهما من أجل الحفاظ على النظام.

إنّ هذا الانبناء المفهوميّ لا يتيسّر إلّا في عقل شيعيّ يعرف حقّ الولاية بما هي «فعاليّة ذهنيّة ذات أصل غير مفارق [...] وهناك فضاءات اشتغل فيها هذا العقل، فكانت بذلك أحد تلويناته [...] كونه عقلاً انبثق عن مأساة [...] وتتحوّل تلك المأساة إلى نظام رموز وإشارات [...] تبقى هي اللّون الطاغي على الفكر الشيعيّ اليوميّ [...] تشدّه بالمأساة، لتركّزها وتخترق بها الزمان [...] لتتحوّل المأساة إلى الذاكرة المعاشة والخارقة في آن [...] تتعالى على الزمن في نغمة متّصلة تجعل من كلّ يوم عاشوراء ومن كلّ أرض كربلاء[٦١].

فالذهنيّة غير المتوقّفة عند مأساة شهادة الحسين عليه السلام وغير المحيطة بعظمة هذه التضحية لا يمكن لها أن تقف بإيجابيّة أمام الحدث وتضعه في سياقه الذي يستحقّه؛ ألا وهو وضعه فوق الزمان وفوق المكان لأنّه معتقد جوهريّ للقول باستمرار الولاية في الأرض.

---

(٦٠) المصدر نفسه، الصفحة ١٦٩.

(٦١) إدريس هاني، **العرب والغرب أيّة علاقة؟ أيّ رهان؟**، الطبعة ١ (دار الاتّحاد للطباعة والنشر، ١٩٩٨)، الصفحة ٧٦.

فالحفاظ على ثمار هذه التضحية غير متيسّر إن لم تشفع بالقول باستمرار الوِلاية في الأرض، وبهذا تثبت عقيدة الغيبة الكبرى. وهذه الأخيرة لا تُحترم إذا لم يتمّ احترام رواة حديث آل البيت بأوسع تفاسيرها أي العلماء جامعي الشرائط، إذ إنّ الواضح أنّ المركّبات المعرفيّة الماهويّة تدور في حلقة مفرغة، فالقول بحاكميّة الله يجرّنا إلى القول باستمرار الولاية الكفيلة وحدها بالحفاظ على ثمار التضحية الحسينيّة المؤدّية بنا إلى العضّ بالنواجذ على استمراريّة الولاية الكفيلة بتحقيق الحاكميّة الإلهيّة.

وعليه، فإنّ القول بأنّ «كلّ يوم عاشوراء وكلّ أرض كربلاء» قطب الرحى في العقل السياسيّ الشيعيّ، ولا يتيسّر الاستغناء عنها، وقد صدق الإمام عندما أثبت هذه الحقيقة في خطبة له بتاريخ ١٩٧٩/٨/٢٦ سنوردها على طولها لأهمّيّتها الكبرى:

هذه الكلمة «كلّ يوم عاشوراء وكلّ أرض كربلاء» هي كلمة كبيرة، يشتبهون في فهمها، يعني هم يتخيّلون أنّنا يجب أن نبكي كلّ يوم، ولكنّ محتوى هذه الكلمة هو غير هذا، ماذا فعلت كربلاء؟ ما هو الدور الذي لعبته أرض كربلاء في يوم عاشوراء؟ يجب أن تكون كلّ الأراضي هكذا، إنّ دور كربلاء كان في أنّ سيّد الشهداء (ع) حارب بعدّة أفراد، لقد أتى عدد محدود إلى كربلاء ووقفوا بوجه ظلم يزيد وفي مواجهة الحكومة الجبّارة وفي مواجهة طاغية زمانهم وضحّوا وقتلوا ولم يقبلوا الظلم وهزموا يزيد.

يجب أن يحصل هذا في كلّ مكان، وكلّ الأيّام يجب أن تكون هكذا، يجب أن يفهم شعبنا هذا في كلّ الأيّام، والمعنى هو أنّ اليوم أيضًا يوم عاشوراء ونحن يجب أن نقف بوجه الظلم، وهنا أيضًا كربلاء ويجب أن نمارس دور كربلاء فهذا ليس محصورًا بأرض وحدها، ولا يمكن أن ينحصر فقط بمجموعة أفراد، إنّ قضيّة كربلاء لم تكن منحصرةً بمجموعة من سبعين نفرًا ونيّف وبأرض اسمها كربلاء، يجب أن تلعب كلّ الأراضي وكلّ الأيّام هذا الدور، يجب أن لا تغفل الشعوب عن أنّها يجب أن تقف بوجه الظلم، ففي بعض الروايات – التي لا أعلم الآن مدى صحّتها وسقمها – أنّه من الأمور المستحبّة أن يكون المؤمنون في حال الانتظار وهم يحملون السلاح، أن تكون الأسلحة مهيّأةً، لا أن تكون الأسلحة متروكةً جانبًا ويقعدون هم بالانتظار، أي أن يكون لديهم أسلحة من أجل المواجهة مع الظلم ومع الجور. هذا تكليف، نهي عن المنكر، وهو

تكليف علينا جميعًا وهو أن نواجه الأنظمة الظالمة، خصوصًا تلك الأنظمة المخالفة لأساس الإسلام[٦٢].

والصراحة تُقال أنّ الحراك الاجتماعيّ من القاعدة إلى القمّة مع هاجس كربلائيّ هي الضمانة الوحيدة لتحقّق الحاكميّة الربّانيّة، لأنّ من لا يملك هذا الهاجس ولا يحمل في قلبه وعقله الحكمة الحسينيّة سيكون امرءًا أرضيًّا مدخولًا بالمنطق اليزيديّ أو الرزوخنيّ المستكين لإكراهات الواقع والمتقوقع حول «قل آمنت بالله ثمّ استقم». ويا ليته فهم معنى هذه العبارة، فلَحَمَل حينها ذا الفقار، ولجاس خلال الديار بحثًا عن تحقيق شرع الله في أرضه، بما هو دين رحمة ويسر، وما وقف على فهم ينسجم مع الأنانيّة البشريّة الماسكة بناصيته ومع مرضه الفطريّ المؤدّي به نحو الوهن. تلك العلّة ثابتة في النفس ما لم يتمّ طردها بحبّ آل البيت.

فكلّ يوم عاشوراء وكلّ أرض كربلاء عقيدة ثاوية في الشعور واللاشعور الجمعيّ الإماميّ، لذا نقول للدكتور شريعتي إنّ لون التشيّع أسود فبهكذا لون نحافظ على حمرتنا[٦٣]. صحيح أنّ أغلب من اهتمّوا بالثورة الحسينيّة حاولوا استحضار الحدث في العصر الراهن، إلّا أنّ درجة الاستحضار كانت تختلف من تعاط لآخر، إلّا أنّ الغالب هو التركيز على الأيّام وعلى الأماكن أكثر من التركيز على البعد المعياريّ للحدث. فكثيرًا ما نقف على عدد المقاتلين إلى جانب الحسين سلام الله عليه، وأسمائهم، وتصريحاتهم، وكيفيّة استشهادهم، وماذا حدث بعد ذلك، فكان التعاطي تاريخيًّا بدرجة كبيرة. أمّا عند سماحة السيّد روح الله الموسوي الخميني (قده)، مثلًا، فنجد أنّ هناك اختلافًا كبيرًا على هذا المستوى. صحيح أنّه اهتمّ، لكنّ اهتمامه كان من جهة استخراج الحكمة

---

(٦٢) **الاستقامة والثبات في شخصيّة القيادة**، مصدر سابق، الصفحتان ٣٣١ و٣٣٢.

(٦٣) سبق للدكتور علي شريعتي في كتابه **التشيّع العلويّ والتشيّع الصفويّ** أن تمسّك بأنّ اللون الأحمر هو اللون الحقيقيّ للشيعة لا اللون الأسود لون الحداد، الرجاء الرجوع إلى هذا الكتاب القيّم.

في الحدث، وسرعان ما كان يخرج من الحدث إلى المعيار، ليكون تعامله مع الثورة الحسينيّة تعاملًا زمنيًّا قدسيًّا.

عمليّة الاستحضار تفيد إعادة بنينة الحدث التاريخيّ لفائدة الوقت المعاش، بقراءة معاصرة. وإعادة البنينة هذه تستلزم بالضرورة إيجاد عوامل التشابه بين الحدث التاريخيّ والواقع المعيش، والخروج بفلسفة الحدث حتّى يتسنّى تطبيقها واقعًا، والاستحضار يختلف بين الأشياء المتعاطى معها، فلو كان شيئًا سياسيًّا فإنّ الهدف يكون إعادة الحدث إلى الواجهة السياسيّة وتغيير الواقع على ضوئه، وإن كان دينيًّا فلغرض دينيّ، وغالبًا ما يكون الشيء الواحد متمثّلًا للحمولتَين معًا، والسعي للاستفادة من الحدث من الجنبتَين يستلزم تحقيق التماهي بين المعنى السياسيّ والمعنى الدينيّ. ويمكن أن نسمّي هكذا تعاطٍ بتحقيق الاستحضار الأنطولوجيّ للحدث الدينيّ، وهو ما يسمى بجوهر النهضة الحسينيّة.

وبالفعل، نجد أنّ سماحة الشيخ المطهّري (قده) سمّى هذا البُعد المعياريّ الحدثيّ المستحضر بجوهر النّهضة الحسينيّة، فماذا يقصد سماحة الشيخ بهكذا رؤيّة؟ في البداية يلمّح إلى بديهة أساسيّة وهي

> أنّ النهضات، مثلها مثل الظواهر الطبيعيّة، يختلف بعضها عن بعض في الجوهر، والماهيّة. فالأشياء والظواهر الطبيعيّة سواء منها المعادن، أو النباتات، أو الحيوانات بأنواعها، لكلّ منها ماهيّة ووضع خاصّ، والحالة نفسها تنطبق على الثورات والحركات الاجتماعيّة(٦٤).

وأنّه لكي يتسنّى الوصول إلى جوهر النّهضة، فإنّه يجب، كما في أيّة حركة أخرى،

> معرفة العلل والدوافع التي أدّت إلى وقوع تلك الحادثة (العلل الفاعلة أو السببيّة) ومن ثمّ معرفة العلل الغائيّة للحدث، أي تشخيص الهدف الذي تسعى تلك النهضة إلى

---

(٦٤) مرتضى المطهّري، الملحمة الحسينيّة (المركز العالميّ للدراسات الإسلاميّة، ١٩٩٢)، الجزء ٢، الصفحة ٢٢٧.

تحقيقه [...] وثالثًا: لا بدّ من معرفة العناصر، والمحتوى، والمضمون، الذي تتشكّل منه تلك النهضة، أي العمليّات، والنشاطات، التي حصلت في سياق الحدث، ورابعًا اكتشاف الشكل العامّ والصورة الكلّيّة التي اتّخذته الحركة في المجموع(٦٥).

وعلى هذا الأساس، طفق سماحة الشيخ يدرس الثورة الحسينيّة، هل هي ثمرة تسارع الأحداث (انفجار) أم إنّها حركة واعية؟ وهو، بالطبع، لم يمل للاحتمال الثاني مقدّمًا مجموعةً من الأدلّة على ذلك.

فأحاديث الإمام الحسين وخُطبه - ليس فقط تلك التي أوردها أثناء تحرّكه، بل ومنذ اليوم الذي توفّي فيه معاوية - إضافة إلى الرسائل المتبادلة بينه وبين معاوية، والخطب التي ألقاها عليه السلام في المواقع المختلفة، لا سيّما تلك الخطبة الشهيرة التي ألقاها في منى، وهو يحدّث جمعًا من صحابة النبيّ، والتي تروى عنه في **تحف العقول** وهي خطبة مفصّلة وغرّاء، كلّ ذلك يدلّ على أنّ هذه النهضة كانت نهضةً واعيةً تمامًا، هي ثورة بالفعل، لكنّها ليست انفجارًا، نعم ثورة إسلاميّة وليست انفجارًا انفعاليًّا.

فالحركة الحسينيّة كانت مؤسّسةً على تصوّر متكامل غير متعلّقة بالوقائع تعلّقًا انفعاليًّا، بل كانت استقراءً للأحداث وإعطاء رؤية تأسيسيّة لكيفيّة التعامل معها.

ومن جملة خصوصيّات الإمام الحسين سلام الله عليه أنّه كان لا يقبل أن يرى تحرّك أصحابه، فردًا فردًا، يقوم بأيّ شكل من الأشكال على قاعدة الانفجار والانفعال، لذلك تراه لم يترك فرصةً إلّا واستغلّها ليعرض على أصحابه إمكانيّة التحرّر من قيد البيعة، إذ كان يواجههم دائمًا بالأخطار المحيطة بالتحرّك، وحتّى اللّيلة الأخيرة وهي ليلة عاشوراء، تراه يحدّثهم بلغة خاصّة، ورقيقة، ويكرّر عرضه عليهم بتحرير ذمّتهم من قيد البيعة(٦٦).

---

(٦٥) المصدر نفسه، الصفحتان ٢٢٧ و٢٢٨.

(٦٦) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢٩.

وما دامت الثورة واعيةً وحاملةً في ذاتها لإمكانيّة تعدّد الماهيّات، فإنّ الثورة الحسينيّة هي أيضًا حاملة لماهيّات كثيرة من سنخ العوامل المؤثّرة فيها، بوصفها ظاهرةً اجتماعيّةً.

كما أنّ الثورة كان المراد منها تحرير المستضعفين، وهكذا حركة لا تتحقّق إلّا إذا كانت الحرّيّة متحقّقةً حتّى في داخل الثورة، أي الحرّيّة في خضمّ اللجّة وتجاوز الإعاقات المعرفيّة بدعوى سؤال الحسم.

إذًا، هناك ثلاثة أسس عمل عليها الإمام الحسين سلام الله عليه، وجعلها مرتكز حركته الثوريّة، وهي الوعي والمعرفة والحرّيّة، وكان بالإمكان أن يكتفي بواحدة من هذه الأسس، لكنّ ثورته لم يكن ليتيسّر لها أن تكون رساليّةً، بقدر ما كانت سوف تصطف إلى الثورات التي سبقتها أو التي لحقتها، دون أن تتميّز عنها.

فأنطولوجيّة الثورة الحسينيّة عند الشيخ المطهّري لا يمكن أن يُنظر إليها في تفاصيلها التاريخيّة، بقدر ما يجب التركيز على أبعادها الحضاريّة.

وما كان الشيخ المطهّري ليتخلّى، طبعًا، عن هذه المبادئ في تنظيره الثوريّ، بل يراها أوكد في الحياة البشريّة ما دامت كلّ ثورة حديثة خارجةً عن إطار العصمة التي كانت متحقّقةً خلال الوجود الحسينيّ. ويظلّ، بالتالي، احتمال انحرافها واردًا في مسام حركتها.

فنجده، لذلك، كثيرًا ما يعود إلى المبنى الفرديّ باحثًا على الضمان الداخليّ حتّى في مقام بحث الحركة الاجتماعيّة الثوريّة، ذلك أنّ المسألة عند الشيخ المطهّري تتجلّى في التكامل الفرديّ داخل العنوان الفردانيّ وكذا العنوان الاجتماعيّ، فالحركة الثوريّة جدليّة بين التقويم الفرديّ كمقدّمة مبدئيّة للحراك الاجتماعيّ والتي لا تتقوّم إلّا بإعادة التقويم الفرديّ، وإلّا صارت انهيارًا رجعيًّا.

النهضة الحسينيّة تحرّكت حقيقةً على المستويَين، إذ بدونهما تفقد النهضة موجبات صحّتها، لأنّ البُعد الاصلاحيّ في الدين هو المسوّغ الأساسيّ لهذه النهضة.

المبحث الثاني

الأساسيّات الأداتيّة للدستورانيّة الإسلاميّة وفقًا لمنظور الإمام

والآن، وبعد أن ألمحنا إلى الأساسيّات المعرفيّة الماهويّة للدستورانيّة الإسلاميّة عند الإمام (قده)، ننتقل إلى مناقشة المكوّنات الأداتيّة والتي سبق وأكّدنا بأنّها من نفس قيمة المكوّنات الماهويّة ليس من حيث الثبات فحسب، بل ومن حيث الضروريّة أيضًا.

وباستقرائنا النصوص التي توافرت لدينا، خلصنا إلى أنّ الثوابت الأداتيّة ترتفع إلى اثنتَين كبريتَين. ويمكن لأيّ باحث أن يفصّلها إلى أكثر من ذلك، لكنّا ارتأينا جعلها في اثنتَين من أجل التحكّم في الموضوع معرفيًّا. هاتين الثابتتَين الأداتيّتَين هما: الشورى المسقّفة؛ والطاعة المسقّفة.

إذ بهكذا أدوات يتسنّى للنظام السياسيّ الإسلاميّ الاستمرار على نفس النهج الذي بني عليه قبل التمكن.

الفرع الأوّل: الشورى المسقّفة

كثيرة هي الأقلام الإسلاميّة التي تعاملت مع الشورى كآليّة للمشاركة في الحكم واضعةً إيّاها نظير الديموقراطيّة، غافلةً عن معطى حيويّ يرفع من شأن الشورى، حيث لا ترى فيه إلّا اجتماع أراء الأغلبيّة والملزمة للأقليّة وللحاكم بقرار ما، مؤسّسةً هذا المنظور على الآيتَين الكريمتَين ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ وكذلك ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾، وبالتالي تكون الشورى من هذا المدخلَ نظيرةً للديموقراطيّة الغربيّة. هذه هي، باختصار، خلاصة نظر الكثير ممّن تطرّق للشورى وحكمها في الإسلام.

لكن، وبرجوعنا إلى إطلالة متأنّية عند الآية الكريمة ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِيْ الأَمْرِ﴾، سوف نقف على ملاك رائع ولطف ربّانيّ قلّ من انتبه إليه عند إخواننا من أهل السنّة والجماعة. والحقيقة أنّ من أثار انتباهنا لهذا المقتضى هو البحّاثة السيّد فرح موسى، في كتابه القيّم **مبدأ الشورى بين ولاية الفقيه وولاية الأمّة**، حيث أوضح بتفصيل أكبر إلى أنّ الشورى لا تكون إلّا بلحاظ الولاية

لأنّ الله سبحانه وتعالى لم يطلق العنان للشورى لتكون في كلّ المجالات وحول كلّ شيء، لا تُقيّد بقيد، ولا تقف عند حدّ، إذ لو ترك الله الأمر إلى الناس لعادوا إلى جاهليّتهم تحت عنوان الشورى، وقوله تعالى ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِيْ الأَمْرِ﴾ إنّما يستفاد منه أن يكون الأمر تحت ولاية الله والرسول والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون(٦٧).

فمن غير المتيسّر عزل آية ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِيْ الأَمْرِ﴾ عن سياقها، فالقول يكون بالاستفتاء في ظلّ الولاية، لأنّها تحيل على المؤمنين أوّلًا وتظلّ تحت مؤسّسة النبوّة بما هي ولاية ثانيًا. وعليه، فالشورى الإسلاميّة لا تُفهم على أساس أنّها حشد للأصوات دونما عقال دينيّ أو ملاك شرعيّ، وهذا الملاك الذي يظلّ هو الولاية المستمرّة مع آل البيت إذا أخذنا بعين الاعتبار آية الولاية القائلة ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِيْنَ آمَنُوا الَّذِيْنَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ بما يفيد أنّ ولاية عليّ عليه السلام قبس من ولاية النبوّة، فتضحي الشورى في عهد النبيّ بنفس اللحاظ قائمةً في عهد عليّ عليه السلام ومستمرّةً في صلبه إلى حين القائم الحجّة عجّل الله فرجه الشريف، والقول بخلاف ذلك مظنّة الرجوع إلى عصر الجاهليّة

لأنّ الشورى تبقى مقيّدةً بوليّ الأمر في كلّ زمان، فإذا خرجت الأمّة بالشورى من دائرة ما أمرت به ونهت عنه، فإنّ من شأن ذلك أن يعيدها سيرتها الأولى، لأنّ الفصل بين الولاية والشورى لا يبقي أيّ معنًى لامتداد الرسالة، التي قرنت مع الإمام، وهذا ما نفهمه من حقيقة الاقتران بين ولاية الله تعالى والرسول (ص) والإمام عليّ (عليه

(٦٧) فرح موسى، **مبدأ الشورى بين ولاية الفقيه وولاية الأمّة**، الطبعة ١ (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٠)، الصفحة ٥٠.

السلام) فيما ورد في آية ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ وهذا الفهم لا ينبغي أن يستثنيه المؤمن في حركته السياسيّة وفيما يعتمده من مبادئ لتحقيق ذاته اجتماعياً وسياسياً(٦٨).

بقيت الإشارة إلى أنّ الاقتران الذي أشار إليه السيّد موسى لا يفيد التبعيّة بمعنى تبعيّة ولاية النبيّ لولاية الله، بل فقط إشارة للعرضيّة. بمعنى أنّ ولاية النبيّ وآل البيت جعليّة عرضيّة ليست حقيقيّةً وإلّا لجاز لنا القول بتعدّد الولايات الحقيقيّة المشتركة بين الخالق والخلق وهذا محال، وبهذا وجب التنويه(٦٩).

هاته الاستمراريّة في الولاية، وكما سبق لنا أن نوّهنا في الشطر الأوّل من هذا البحث، الثابتة للعلماء جامعي الشرائط في عهد الغيبة الكبرى، تمثّل ملاك الشورى الإسلاميّة. أي إنّه لا يتسنّى الاستماع إلى أصوات المسلمين فيما لا يثبت شرعًا على وجه المطلقيّة، هذا الملاك المنتفي في المقاربات السابقة والمنتجة غفلًا عن سقف الولاية.

لكن ماذا نقصد بالتسقيف في هذا المجال؟ طبعا لا أحد عاقل يتحدّث عن الحرّيّة المطلقة، أو العارية من أيّ التزام تجاه المجموع. فالتسقيف المشار إليه هو أنّ الشورى المسموح بها لا يجب أن تمسّ الثوابت الدينيّة والتي لا يمكن بأيّ حال من الأحوال رهنها برغبة الشعب، إن إنفاذًا أو تعليقًا للأمر الشرعيّ، لأنّ السماح بهكذا مساحة يتناقض ماهويًّا مع الرسالة ومع ما سمحت به لأمّة محمّد عليه الصلاة والسلام، فهي تدور ضمن دائرة الصلاح الإسلاميّ وتحقيق المنفعة بمنظورها الدينيّ.

وهذا ما خلص إليه الإمام رضي الله عنه في مجموعة من خطبه نقتبس منها ما نراه الأكثر تعبيرًا في المقام، حيث نجده بتاريخ ٦ نوفمبر ١٩٧٨

(٦٨) المصدر نفسه، الصفحة ٥١.
(٦٩) لمزيد من التوسّع، الرجاء الرجوع إلى بحث آية الله عبد الله جوادي آملي بعنوان «جولة في مباني ولاية الفقيه»، ترجمة الأستاذ خالد توفيق.

يصرّح بأنّ «الحكومة الإسلاميّة التي نفكّر فيها سوف تستمدّ إلهامها من رؤية الرسول الأكرم (ص) والإمام عليّ عليه السلام وتعتمد على آراء عموم الشعب». وفي مناسبة أخرى أكّد بأنّ على الماسكين بزمام الأمور «أن يحترموا آراء العموم في مكان بشكل دقيق وأن لا يقبلوا بأيّ نوع من أنواع التسلّط والتدخّل من قبل الأجانب في تقرير مصير الناس»[٧٠]، ففي هذا القول إشارة واضحة إلى وجوب استشارة الأمّة تحت سقف النبوّة والولاية وعدم التسلّط أو الاستعانة بآراء الأجانب. ولهذا، فخصائص الجمهوريّة الإسلاميّة تتلخّص في أنّ الناس هم المراقبون الحقيقيّون للأمور[٧١]، حتّى تتقبّل من رسول الله صلّى الله عليه وآله وإمام الزمان[٧٢]. فالشورى الإسلاميّة المسقّفة بالولاية هي جوهر نظريّة الإمام، إلّا أنّه يرى لها قوّةً إلزاميّةً في عصر الغيبة الكبرى، وطبعًا هذا الطرح مستقيم إلى أقصى حدّ ما دامت ولاية الفقيه هي جعليّة بالعرض عن الولاية التكوينيّة العصمتيّة. صحيح أنّ الأستاذ موسى في كتابه الآنف الذكر يُفهم منه بأنّ المشورة لا سلطة إلزاميّة لها على أساس الولاية العصمتيّة، ونحن نتّفق معه في هذا الطرح، لكن أن يمدّدها إلى الفقهاء في عصر الغيبة الكبرى، فنختلف معه لعدم صحّة الملاك المعتمد من قبله، فالقول بالاقتباس لا يعني التكوين أو الجاهزيّة الخلقيّة للولاية، فالفقيه شخص روحانيّ يتحرّى التقوى جامع للشرائط يرث الحكومة المطلقيّة من باب الجعل لا التكوين، لأنّ الفقيه ليست له جاهزيّة خلقيّة للولاية (العصمة)، بل فقط قابليّة الاستماع إلى القول فاتّباع أحسنه، ومن ثمّة تكون المشورة المالكة لوصف الأحسن ملزمةً له من هذا الباب، ونرى الاكتفاء بهذا القول حتّى لا نخرج عن الموضوع واحترامًا أيضًا لضيق الحيّز المسموح به.

---

(٧٠) الاستقامة والثبات في شخصيّة القيادة، مصدر سابق، الصفحة ٣٠٩.

(٧١) كلام للإمام الخامنئي، بتاريخ ١٩٨١/٤/٧.

(٧٢) الاستقامة والثبات في شخصيّة القيادة، مصدر سابق، الصفحتان ٣١٠ و٣١١.

وطبعًا، نجد أنّ الطرح نفسه تمّ تبنّيه في دستور الجمهوريّة من باب السيادة ما دامت هذه الأخيرة ليست إلّا كنه حقّ المشورة والإشارة، مشيرًا في المادّة ٥٦ إلى أنّ السيادة المطلقة على العالم وعلى الإنسان لله، وأنّه هو الذي منح الإنسان حقّ السيادة على مصيره الاجتماعيّ، وأنّ هذا الحقّ يتمّ التعامل معه من قبل السلطات الحاكمة في الجمهوريّة وهي السلطة التشريعيّة، والسلطة التنفيذيّة، والسلطة القضائيّة، وتمارس صلاحيّاتها بإشراف وليّ الأمر المطلق وإمام الأمّة[٧٣]. فالواضح أنّ التحدّث عن سيادة الفرد الاجتماعيّة تمّ في إطار أنّها هبة ربّانيّة، وتظلّ له جلّ وعلا السيادة المطلقة. وعليه، فإنّ سقف الشورى، وفق هذا التوضيح، تظلّ مخصّصةً للمصير الاجتماعيّ لا تتجاوزه، ما دام أيّ تفويض آخر لم يثبت بل بالعكس ثبت خلاف ذلك، حيث قال جلّ وعلا ﴿إِنِّيْ جَاعِلٌ فِيْ الأَرْضِ خَلِيْفَةً﴾، ممّا يفيد أنّ مجال السيادة دنيويّ محض، وهذا طبعًا بلحاظ الولاية لأنّ الخالق أشار إلى ذاته بالاستخلاف، والمستخلَف يطيع دائمًا المستخلِف، وأيّة مشورة بين المستخلَفين تظلّ دائمًا واقعةً تحت السقف الذي حدّده المستخلِف وإلّا تحدّثنا عن خيانة الخلفاء.

ممّا يؤكّد بما لا يدع مجالًا للشكّ أنّ الشورى تظلّ متحيّزةً وخاضعةً للولاية في مقاصدها وملاكاتها وإلّا كفّت عن أن تكون شورى إسلاميّة. فالخالق جلّ وعلا أشار إلى مقتضى استمرار الولاية - ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِيْنَ آمَنُوا الَّذِيْنَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ والّتي كما سبق وفصّلنا أنّها نزلت في الإمام أمير المؤمنين عليه السلام - فسقف الولاية هو نفسه سقف الله، ما دام الوليّ حجّة الله في أرضه والذي يوضّح للعلماء حلال محمّد وحرامه صلّى الله عليه وآله - «مجاري الأمور بيد العلماء بالله، الأمناء على حلاله وحرامه» على مقتضى الاستمراريّة - ومن ثمّ يثبت أنّ سقف الشورى الإسلاميّة هي بالفقيه القائد الجامع للشرائط لا يتمّ

(٧٣) المادّة ٥٧ من الدستور.

تجاوز تقريراته لأنّها اجتهاد شرعيّ وفق خطّ الولاية، وهو ما أسميناه سابقًا بفنار الإيمان، لأنّه لا يجوز عقلاً قبول دين المرء دونما التفات إليه في الأمور السياسيّة، والأخذ بتوجيهاته وخصوصًا إذا ما علمنا بأنّ الإلمام بالأوضاع الاجتماعيّة والسياسيّة في البلاد من الأشراط اللازم توافرها في الإمام القائد.

الفرع الثاني: الطاعة المسقّفة

السيادة من أهمّ مكوّنات الدولة، أيّة دولة. وطبعًا من مستلزمات السيادة طاعة الأمّة لوليّ أمرها، ممّا يجعل واجب الاتّباع من ألزم اللوازم في أيّة حكومة، بالأخصّ إذا كانت حكومةً إسلاميّةً ترنو الخلاص لمجموع الأمّة، ما دام مشروعها تحقيق العدالة الإلهيّة في أرضه من جهة الاستخلاف والخلافة الحقّة.

وطبعًا، إنّه عند التحدّث على تحقّق العدالة الإلهيّة بوساطة حكومة ربّانيّة، نلمح إلى ثقافة معيّنة ومشروع سياسيّ واجتماعيّ محدّد ينهل من معين الدين بالضرورة. وبالتالي، فإنّ الطاعة تظلّ قائمةً وجودًا وعدمًا مع صدقيّة هذا المشروع لأنّه «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق». إلّا أنّ الإشكال العقلائيّ الذي يظلّ رابضًا على الذهنيّة الإسلاميّة هو كيف يتسنّى القول بأنّ المشروع السياسيّ والاجتماعيّ للأمّة متّفق مع الرغبة الربّانيّة؟ وإذا سلّمنا بأنّ المشروع رساليّ محض، كيف يتسنّى الاقتناع بالمستجدّات التي قد تحدث، وباجتهادات أولياء الأمر؟ طبعًا هذين السؤالَين يشكّلان محوريّة النقاش العقديّ والسياسيّ الذي عرفه التاريخ الإسلاميّ بين مجموع الفرق.

إلّا أنّنا، ورغبةً منّا في لملمة الموضوع في هذه الورقة، سنركّز على المنظور الإماميّ بوصفه مرتكز اجتهاد الإمام روح الله الموسوي الخميني.

كما سبق وألمحنا أنّ الولاية التكوينيّة المنصوص عليها في آية ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ تفيد بأنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله وعليّ عليه السلام أولياء تكوينيّون بمعنى الجاهزيّة الذاتيّة، والسابقة على الخلق للولاية على الخلق ثابتة لهما بمقتضى هذا النصّ. فتشريعاتهما وتقريراتهما محض ربّانيّة، وعليه يحدث لنا التحقّق بأنّ المشروع الاجتماعيّ والسياسيّ المحمّديّ والعلويّ مشروع ربّانيّ.

وإذا ما انتقلنا إلى حقيقة التنصيص بالولاية خلفًا عن سلف، كما هو ثابت بجمع من الأحاديث الصحيحة - فعلى سبيل المثال لا الحصر ورد عن «محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن أبيه عن عبد الله ابن المغيرة عن ابن مسكان عن عبد الرحيم بن روح القصير عن أبي جعفر (ع) في قول الله عزّ وجلّ: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ فيمن نزلت؟ فقال: نزلت في الإمرة، إنّ هذه الآية جرتَ في ولد الحسين (ع) من بعده، فنحن أولى بالأمر وبرسول الله (ص) من المؤمنين والمهاجرين والأنصار، قلت: فولد جعفر لهم فيها نصيب؟ قال: لا، قلت فلولد العباس فيها نصيب؟ فقال: لا، فعدّدت عليه بطون بني عبد المطلب، كلّ ذلك يقول: لا، قال: ونسيت ولد الحسن (ع)، فدخلت بعد ذلك عليه، فقلت له: هل لولد الحسن (ع) فيها نصيب؟ فقال: لا، والله يا عبد الرحيم ما لمحمّديّ فيها نصيب غيرنا»[٧٤] - أيقنّا بأنّ تقريرات ومشاريع الأئمّة الأطهار عليهم السلام هي تقريرات ومشاريع ربّانيّة. ممّا يضع بين أيدينا جهازًا معرفيًّا ربّانيًّا كاملًا متكاملًا بخصوص المنظور الاجتماعيّ والسياسيّ والاقتصاديّ والفكريّ، ليضحي ركيزةً للفقهاء جامعي الشرائط في الاقتباس والسير

(٧٤) الشيخ محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، ضبط وتصحيح وتعليق محمّد بن جعفر شمس الدين (دار التعارف للمطبوعات، ١٩٩٨)، باب «ما نصّ الله عزّ وجلّ ورسوله على الأئمّة (ع) واحدًا واحدًا»، الصفحتان ٣٤٣ و٣٤٤. ويمكن الرجوع إلى نفس المرجع والاطّلاع على الأحاديث الصحيح منها في أبواب الإشارة والنصّ.

النهجيّ، ومشكّلًا في نفس الوقت معيار صحّة الاجتهاد من عدمه. فإذا ما ثبت للمرء مخالفة الاجتهاد لصريح هذا الجهاز المعرفيّ - وعندما نقول جهازًا معرفيًّا لا نقصد الآراء والفتاوى بل نقصد الملاكات وكنه العلل المعتمدة من قبل الأئمّة الأطهار - رمى به بعرض الحائط، وبالتالي تسقط الطاعة اللازمة لأنّ فيه معصيةً للخالق وفقًا للحديث الشريف المشار إليه آنفًا، ما دام الله سبحانه وتعالى أشار على سبيل الحصر لمن الولاية العرضيّة. والإمام رضي الله عنه صرّح بذلك في مناسبات عديدة منها خطبته الصادرة بتاريخ ١ يونيو ١٩٨٢ حيث أوضح:

> إنّ هدفنا من الجمهوريّة الإسلاميّة هو أن تكون جمهوريّة يتقبّلها رسول الله صلى الله عليه وآله وإمام الزمان روحي له الفداء، وإذا حصل أيّ خدشة في أحكام الإسلام فلا رسول الله يقبلها ولا أئمّتنا. في نفس الوقت الذي نسير فيه بخطوات واسعة يجب أن نبذل جهدًا في أن تكون كلّ خطواتنا إسلاميّةً وباتّجاه الإسلام.

وقال في كلام له في ٢٤ غشت ١٩٨١: «إنّ كلّ هدف الجمهوريّة الإسلاميّة هو تطبيق أحكام الإسلام في هذا البلد». فالبُعد النهجيّ واضح في هذين الخطابَين، وإذا ما ثبت بالملموس خروج الجمهوريّة عن الخطّ وجب الخروج عليها عصيانًا لأوامرها لعصيانها نهج الرسول صلّى الله عليه وآله والأئمّة الأطهار.

فمن خلال ما سبق إيجازه نقف على نكتة مهمّة جدًّا، هي أنّ طاعة الشعب مرتبطة بطاعة الحكومة لخطّ الإسلام والذي هو نفسه الخطّ الإماميّ. وإذا ما زاغت الحكومة عن الخطّ سقط واجب الطاعة، بل قام واجب الخروج بدلًا عنه. فالسلطة منشطرة بين طرفَي العلاقة الحاكم والمحكوم بالتوازي، وهو نفس ما كان الفيلسوف الفرنسيّ ميشيل فوكو يسعى إلى تحقيقه والتدليل على صحّة ما يذهب إليه من خلال كتاباته، والأكيد أنّه لهذا السبب دعم قلبًا وقالبًا الثورة الإسلاميّة في إيران الشقيقة. ففي مقال له منشور في مجلة المراقب الجديد LE NOUVEL

OPSERVATEUR بتاريخ ١٦ أكتوبر ١٩٧٨، وعند تطرّقه لفلسفة الثورة الإسلاميّة، أشار إلى أنّ:

ثمّة معنًى يبحث عنه هؤلاء الرجال الذين يسكنون هناك إلى درجة التضحية بأرواحهم. هذا الشيء الذي نسينا حتّى إمكانيّة تكرّره عندنا منذ عصر النهضة أو الأزمات الكبرى التي عرفتها المسيحيّة، ألا وهي: الروحيّة السياسيّة. أعرف أنّ الفرنسيّين سيضحكون من هذا الكلام ولكن أعرف أيضًا بأنّهم مخطئون(٧٥).

خاتمة/ مواصلة

سبق لنا أن ألمحنا في صدر الورقة في صلب الفصل الثاني أنّ منظور الإمام رضي الله عنه هو إحاطة الدعوة بالدولة سبقًا ولحقًا، وهي خصوصيّة إسلاميّة لا نجد لها حضورًا في الفكر الغربيّ، ممّا يجعل التعبئة الدينيّة محيطةً بحياة المرء من جميع الجهات، لأنّ مناط وجود كلّ فرد يتجلّى في حياته اليوميّة، أي ما يجري أمام عينَيه من مجريات تتحكم فيها الحكومة بالطبيعة. لذلك، يكون القول بأنّ الأمّة على دين ملوكها صحيح إلى أبعد حدّ، فمن خلال هذه الحقيقة تكون استمراريّة الدعوة بتوسّط الدولة من أكثر المنظورات الإسلاميّة تحقيقًا للنهج الرساليّ، حيث نجد الرسول صلّى الله عليه وآله كثيرًا ما ركّز على تربية المسلم إن خارج السلطة أو داخل السلطة، هاته الأخيرة التي كان يحبّذها أكثر لما فيها من تطبيق للمنظور الاجتماعيّ والسياسيّ الإسلاميّ على الواقع، لكن ومخافة تغوّل السلطة على حساب الدعوة، كان صلّى الله عليه وآله يحرص على تعيين الربّانيّين في الأماكن الحسّاسة وينيبهم عنه في المدينة المكرّمة معقل الدولة الإسلاميّة.

وعليه، تكون أولويّة الدعوة من خلال الدولة من أهمّ وأخطر الإنجازات النظريّة الإسلاميّة والتي لا يتمسّك بها إلّا من أوتي حظًا

(٧٥) D. Eribon, *Michel Foucault* (Paris: Flammarion, 1989), p. 302.

عظيمًا من الإيمان والعلم. فالتاريخ يشهد في دورته بأفول دول عظيمة قامت على دعوة ما فتئت أن تخلت عنها لوقوع الغلبة لها، لتبدأ في التآكل من الداخل إلى حين انهيارها المحتّم. هي دورة خلدونيّة لا تخيب إلّا بالوعي الدائم والمتجدّد، فالدولة الفارغة من الدعوة محكوم عليها بالزوال حتمًا. وهذا الكبريت الأحمر هو ما ركّز عليه الإمام روح الله الموسوي الخميني، ففي خطاب له أمام كبار المسؤولين صرّح لهم مرارًا أنّ القول بالأمريّة لا يمكن أن يشكّل ميزةً بقدر ما هو تكليف، وأنّ الحاكم هو في الأصل خادم الأمّة، مشيرًا إلى واقعة الحوار الذي جرى بين أمير المؤمنين عليه السلام وبين عبد الله بن عبّاس رضي الله عنه. فلنبق على الدرب الأيديولوجيّ المستحضر من رحم التاريخ المقدّس.

الفصل الثالث

خطّ الإمام في أفق مهدويّته: محكّ البراديغم المهدويّ

ما سنحاول أن نقوم به في هذا الباب هو إعادة قراءة المشروع الثوريّ على أساس البراديغم المهدويّ بما هو آليّة قراءة واستفهام آفاقيّة مستقبليّة. ما نقصده بالبراديغم المهدويّ هو تلك الآليّة الآفاقيّة التي تُقرأ بها الأحداث ويتمّ التعامل معها بمبنًى إيمانيّ نهائيّ، يعني أنّ المصطلح التركيبيّ الذي تمّ استعماله في هذا البحث يرمي إلى مقصدَين أساسيَّين: المقصد الأوّل، التعامل مع البُعد البراديغميّ كجهاز معرفيّ يتحكم بتفاصيل التنظير، والثاني التعامل مع البُعد المهدويّ بما هو حركة نهائيّة للتاريخ، بالمعنى الإيجابيّ طبعًا، أي وصول درجة الاكتمال الذي ما بعده إلّا النقصان، فيصير البراديغم المهدويّ هو الجهاز المعرفيّ الرامي إلى النهاية بما هو اكتمال فكريّ لكن بعنوان الصيرورة، أي أنّه جهاز يتكامل على مستوى الآليّة وعلى مستوى الهدف من أجل الوصول إلى الحتميّة وفق أكمل الأوجه. لكن قبل بسط النقاش في هذا الخصوص، يظلّ من المناسب إبداء تعريف، ولو تبسيطيّ، لهذا البراديغم.

المبحث الأوّل

البراديغم المهدويّ وسؤال التأسيس

تنبني الثقافة المهدويّة على مسألتَين محوريّتَين: الأولى حقيقة التواجد مع الانتظار؛ والثانية حقيقة الظهور مع الاكتمال لدورة التاريخ.

فالانتظار كمسلكيّة حضاريّة لا يتحقّق إلّا بتحقّق الوجود، لأنّ الانتظار عنوان غياب شيء موجود مادّيًا. وفيما يتعلّق بالمهدي المنتظر، فإنّ الانتظار هو عمليّة إنسانيّة حضاريّة للموجود المهدويّ.

صحيح أنّه قد تناسلت الأبحاث لدراسة فلسفة الانتظار وكيف يتمّ ذلك، معتمدةً الجنبة الروائيّة والجنبة العقليّة، وهناك من وزّع أدوار الانتظار على طرفَي العلاقة بحيث هناك من جعل المهديّ المنتظَر بفتح الظاء منتظِرًا بكسرها، وهناك من جعله منتظَرا بفتحها، ولكلّ تصوّر مترتّبات عقليّة وواقعيّة لا تخفى على أصل دور المؤمن في مرحلة الغيبة الكبرى. فهل تتمسّك بالمعنى السلبيّ لها، أم أنّها استعداد وحثّ على تسريع الظهور ما دام الانتظار مرتهن بقاعدة النصرة.

وقد حدث تحوّل تصوّريّ كبير في الذهنيّة الايمانيّة، إذ إنّ التعامل السلبيّ مع ظاهرة الانتظار تحوّل إلى جهد إيجابيّ متحرّك مشرئبّ للظهور، بوصفه أنّ مجمل المهامّ تقع على عاتقه، لا أقلّ الأساسيّ منها.

وهذا التحوّل في فلسفة الانتظار دفع إلى إعادة النظر في مجموعة من المباني الروائيّة، بتقليب الفهم التأويليّ، لتؤثّر على عنصرَي الفاعليّة والانفعال بين طرفَي العلاقة، ليحدث تحوّلا أساسيًّا في الأولويّات الايمانيّة خصوصًا في العقيدة المهدويّة.

وقد أكّد العلّامة آية الله ناصر مكارم الشيرازي على خصوصيّة الانتظار بوصفها التطلّع إلى المستقبل، بمعنى أنّه «يسأم الوضع القائم ويسعى إلى وضع أفضل»[٧٦]، جاعلًا منها متركّبةً من عنصرَين: عنصر نفي، وعنصر إثبات. أمّا عنصر النفي فهو عدم التكيّف مع الوضع الموجود، وعنصر الإثبات هو السعي إلى الوضع الأفضل، أي تشخيص النقائص والسعي إلى الكمال، هي قوّة دافعة للتكامل إذ بدونها تفقد الإنسانيّة جدوائيّة وجودها.

فتكون فلسفة الانتظار هي الحركة التكامليّة بمعناها الشموليّ، تتحوّل استعدادًا حضاريًّا لمرحلة الظهور.

أمّا فيما يتعلّق بالأساس الثاني - وهي تعرف إطباقًا إنسانيًّا - هو أنّ الظهور المهدويّ هو نهاية اكتمال الدورة التاريخيّة للبشريّة جمعاء، بوصفه دائرة تحقّق العدالة المبحوث عنها، بل هو منتهى كمال الإنسانيّة وحاكميّة هذا الكمال على النقائص بالشكل المطلق.

إذًا، ظهور المهديّ هو نهاية الأيديولوجيّات ونهاية القراءات، ونهاية النسبيّات، ونهاية حجّيّة الظهورات، لبدء حقيقة الحقائق البشريّة - ولم لا - هو نهاية التاريخ والرجل الأخير، كما حاول الأستاذ إدريس هاني الدفاع عنها، بإعادة تقويم خلاصات فوكوياما[٧٧].

وإن كنت شخصيًّا أستنكف عن هكذا مقاربات لما فيها من تدثير للمباني الأصليّة والتأصيليّة لظهور المهديّ عجّل الله تعالى فرجه الشريف، وإدخالها في زحام المغالبة وفق التوجّه الليبراليّ للكلمة، لأنّ المعنى المهدويّ أعلى سقفاً من هكذا مقاربات.

(٧٦) ناصر مكارم الشيرازي، **الحكومة العالميّة للإمام المهديّ (عج)** (مدرسة الإمام عليّ بن أبي طالب، ١٤٢٦هـ)، الصفحة ٧٥.

(٧٧) إدريس هاني، **المهديّ المنتظر: فلسفة الغيبة وحتميّة الظهور** (بيروت: مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ٢٠٠٩)، وخصوصًا مبحث «دولة الموعود ومآزق الفكر السياسيّ».

وانطلاقًا من هاتَين الحقيقتَين، فإنّنا نستيقن أنّهما تحتاجان إلى حركة إنسانيّة ساعية لإنهاء حالة الانتظار بالبناء المعارفيّ الأكمل، ليتناسب هذا البناء، ولو استدلاليًّا، مع منطق النهاية الكبرى، بمعنى أنّ مجمل التصوّرات يجب أن تتحرّك في اتّجاه تحقّق الاستعداديّة المتكاملة مع هذا الظهور الأتمّ، بما هو فردوس العقل البشريّ.

وبهذا المعنى، فإنّ العقيدة المهدويّة تتحوّل إلى آليّة معرفيّة كبرى للتحرّك البشريّ بصفة عامّة، تضمن له الغائيّة المثلى؛ وهي تحقيق العدالة في العالم، وشبه العصمتيّة في الأحكام الوقتيّة ما دام التصوّر الإنسانيّ الانتظاريّ مدخول في هذه العقيدة.

بمعنى أنّ هذه العقيدة، بمجمل تفاصيلها، تشكّل آليّةً استقرائيّةً للمستقبل، ما دام الظهور من الأمور الحتميّة في الذهنيّة الإنسانيّة بالأحرى الإيمانيّة منها.

وعندما تنقلب العقيدة إلى معرفة تُقرأ بها الأشياء، فإنّنا بالضرورة نتحدّث عن ولادة براديغم جديد يهدم غيره من البراديغمات، ولو في مباحث العلاقات الدوليّة، لنتخلّص من رقعة الشطرنج وكرات البليار وتزاحم الحضارات حدّ الصراع. والحقيقة تُقال أنّ الثورة الإسلاميّة لم تكن في مجمل تصوّراتها إلّا مبنًى معرفيًّا كبيرًا لهذه الغاية، لأنّها أرادت لنفسها أن تكون لا شرقيّةً ولا غربيّة، تحكمها المباني المعرفيّة الدينيّة الكبرى والمتوسّطة، ويتمّ التعامل مع الواقع الخارجيّ الدوليّ بهذه الخلفيّة الفكريّة، لا احتكاك المصالح. لذا، نجد أنّه حتّى في قراراتها السياسيّة الكبرى كانت تنظر إلى الصراع الزمنيّ مع قوى الشرّ بما هو توطئة للظهور، فلا أحد يمكنه أن يدافع عن موقف الجمهوريّة الإسلاميّة من المقاومة والممانعة للعقليّة الإمبراطوريّة الأمريكيّة بأنّها ثمرة تشخيص مصالح، فليس ثمّة دولة على وجه الأرض، بالمعنى الفكريّ الإنسانيّ

العلمانيّ، تقبل أن تدخل في مشاحنات سياسيّة عالميّة، وحصار اقتصاديّ، وحرب استعلامات لمصالح ترى بأنّها تخدم غرضها، في قبال دعم توجّه مقاوم هو بالحسابات السياسيّة والاقتصاديّة مكلف أكثر منه منتج، إلّا إذا خلصنا إلى أنّها تعمل على أساس معيار دينيّ فكريّ متجذّر في التراث الحيّ، وناظر للمستقبل المنتظر. وربّما باعتماد البراديغم المهدويّ كآليّة كبرى لاستفهام العلاقات الدوليّة والسعي إلى تسريع المقتربات لضمان هذه الرساليّة الكبرى، يمكن أن يحدث تواصل فعليّ بين الدول المجاورة للجمهوريّة، لأنّ القراءة الخارجيّة للمنظومة الفكريّة الإيرانيّة دائمًا منبثقة عن معامل المنفعة والمصلحة الدنيويّتَين، فيحدث سوء تفاهم بهذا الخصوص.

نعود إلى أصل الأفهوم لنعاين بما هو جهاز معرفيّ يحقّق المقصوديّة له، والمنبنية على إرث فلسفيّ تأريخيّ كبير، راءٍ إلى الكمال بما هو كدّ إنسانيّ وسعي أخلاقيّ، وبالضرورة هي غير متوافقة مع عنصر الاستفادة من التوازنات السياسيّة الكبرى.

صحيح أنّ التوازنات الدوليّة لها دور في التعامل - لأنّني لست طوباويًّا - لكنّها لا تضحي حاكمًا في الرؤية بقدر ما تشكل تحدّيًا حضاريًّا وعقبةً أمام الرؤية البراديغميّة المهدويّة، تداريها وتتّقيها في اتّجاه حفظ الخطّ العامّ لها.

إذًا، خطّ الإمام، كما أفهمه، ليس هو تلك المفاهيم الفضفاضة، على أهمّيّتها، من عدالة اجتماعيّة، ورفاه اقتصاديّ، وشرف الوقوف إلى جانب المستضعفين، بل هو أعمق من ذلك؛ هو عرفان سياسيّ يتعالى عن منزلقات الواقع الخارجيّ، ويتعامل معها بعنوان القيمة العليا ليتحقّق التكامل الذاتيّ. وما دامت مهجوسةً بالغيريّة وبالكثرة البشريّة، فإنّها تتحوّل إلى تكامل أمميّ، ولم لا بشريّ، وهو عين النهاية التاريخيّة.

وربّما هنالك ثمّة جهد معرفيّ عند الأستاذ إدريس هاني بخصوص سعيه لإعطاء دواء لتجاوز الأمّة العربيّة لمعامل كبوتها، أسماه بالتبنّي الحضاريّ والتجديد الجذريّ، يحدّده كالآتي:

التبنّي الحضاريّ: هو مشروع يتعدّى السؤال: كيف يكون المسلم مسلمًا وكفى، في كلّ الظروف والشروط الممكنة، فهذا خلاص فرديّ وأخرويّ، ليصل إلى السؤال: كيف نجعله مسلماً نموذجيًا متقدّمًا ناميًا سيّد دورته الحضاريّة، في ظروف معيّنة وشروط محدّدة، فهذا خلاص جماعيّ دنيويّ وأخرويّ، برسم معذّريّة أمّة وكائن مستخلف. بخلاف المعذّريّة الفرديّة الغالبة على التصوّر السابق.

وهو عين ما يُصطلح عليه في القاموس الدينيّ بالتمكين في الأرض.

التجديد الجذريّ: مقتضاه إعادة تفكيك الأنساق التاريخيّة إلى مستوى التعاليم، أن نعيد الظاهرة إلى مستواها غير المنظوم، فهو تحرير للتعاليم من كلّ أشكال الفهم المتركّزة على نمط معرفيّ، لعلّه لم يعد له حضور في زماننا.

ممّا يفيد أنّ هذا الأساس هو بحث عن إيجاد مقاربة معياريّة للتعاليم بعيدًا عن تشكّلاتها التاريخيّة والسياسيّة، حتّى يتسنّى تحقيق التفاعل المبحوث عنه مع الواقع.

وعليه، فإنّ هذه المنهجيّة يمكن اعتبارها عن حقّ صامولة – برغي به يتمّ ربط أجزاء آلة معيّنة – في ماكنة البراديغم المهدويّ لسببَين:

أوّلها، أنّها مدخولة بالبُعد الجماعيّ في التكليف وغير مرتهنة بعنصر الفردانيّة، محكّ الفكر الليبراليّ، ذلك أنّها توسّعت في مقام العرض بعنوان الانتهاك لأصالة الفرد لمصلحة أصالة المجتمع. بمعنى أنّ الفردانيّة لا حقّ لها إلّا بالقدر الذي يكون لها من دور إيجابيّ داخل المجتمع، ولا يسمح للحقوق الفرديّة أن تنقلب أزمةً للحقوق الاجتماعيّة، كما عليه الحال في

الجغرافيا الليبراليّة. وبذلك يتحقّق قلب في القراءة يؤدّي بالضرورة إلى إعادة ترتيب الأولويّات والرؤى الإستراتيجيّة الكبرى. ولنا عودة في هذا الخصوص لكن بعد أن ننتهي من بسط السبب الثاني.

وثانيها، أنّها لا تقبل بالمجريات التاريخيّة إلّا بعنوان أقنمتها للأحداث المحوريّة والتعامل معها على هذا الأساس. بمعنى أنّ المباني المعرفيّة التاريخيّة والأحداث تتحرّك معياريًّا، حيث لا يكون للمكان أو الزمان من دور في بحث القيمة، وهو عين الاستحضار الذي تمّت مناقشته ضمن الانشغال بالزمن المقدّس.

ولا بأس، في هذا المقام، من العكوف على بحث سؤالَي الانهمام بالذات وبالمجتمع ضمن فلسفة الثورة الإسلاميّة داخل السقف البراديغميّ، وقد وقع اختيارنا على سماحة الشيخ مرتضى المطهّري (قده) لمحوريّته المعرفيّة في تجسيد فكر الإمام الخميني (قده)، وفي أدقّ التفاصيل.

المبحث الثاني

خطّ الإمام في سؤال الانهمام وحركة الثورة

سوف نسعى أن نهتمّ في العنوان الأوّل ببحث سقف الانهمام الفرديّ والاجتماعيّ لتداخلهما كما سيتّضح، بعدها سوف نقلب النظر في فلسفة الثورة بما هي زخم انهماميّ، حتّى تتّضح الصورة للقارئ الكريم بخصوص خطّ الإمام، ليس كمدخليّة سياسيّة وحسب، بل والأهمّ من ذلك كمدخليّة فلسفيّة رائية للكمال وفق البعد الفوكالديّ.

الانهمام بالذات وبالغير

كُثُر هم الفلاسفة الذين تعاملوا مع مسألة الانهمام بالذات على أنّها عين الوجود البشريّ، بها تتسامى الذات الإنسانيّة معرفيًّا، وعلى ضوئها تتحرّك في التاريخ ليس سيروريًّا فحسب، بل وصيروريًّا أيضًا.

إذ نجد الفيلسوف سقراط الكبير قدّم نفسه بين يدَي القضاة خلال محاكمته الشهيرة بأنّه «معلّم الانهمام بالذات»، طبعًا الانهمام بالذات الذي رام إليه الفيلسوف سقراط ليس ذلك البعد السقطيّ الأنانيّ، بل عنى الجنبة المتعالية داخل الذات التي تبحث عن الكمال. لذلك يكون الانهمام عنده هاجسًا سماويًّا يرمي من خلاله تحقيق التكامل في الذات، ما دام أنّ «الله قد نصّبه بصورة خاصّة ليحثّ الأثينيّين على التنكّب عن الخمول وطلب الملذّات أو المكاسب»[78]. فحركة الروح الارتجاعيّة

(78) ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، الطبعة ١ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩١)، الصفحة ٧١.

نحو الذات، كما يراها أفلاطون، هي حركة رامية للـ«أعلى»، حيث المكوّن الإلهيّ والجواهر[79]. وليس يعنينا في هذا الباب تحقيقه لغرضه من عدمه، بل أقصى ما نريده هو أنّ هذا البُعد الإيجابيّ هو المقصود في الانهمام بالذات فلسفيًّا، على الأقلّ في المنظور الأفلاطونيّ.

وهو نفس ما نحى إليه الفيلسوف ميشيل فوكو عندما تطرّق لموضوعة الانهمام بالذات والبعد الهرمنوطيقيّ لها في بحر محاضراته التي ألقاها في المعهد الفرنسيّ، خالصًا إلى أنّ الانهمام بالذات الأثينيّ لا يعدو أن يكون بحثًا عن الكمال بمقياس الوجود الخارجيّ وما له من آثار على الوجود الذهنيّ. وهي عين ما سوف نعتمده في المقاربة الكمّيّة والكيفيّة لعطاء الشيخ مطهّري في هذا الخصوص.

البُعد الانهماميّ عند الشيخ مطهّري هو ذاك الهاجس التكامليّ الذي يسعى إليه الفرد، وقد اهتمّ شيخنا بهذا الجانب كثيرًا، حتّى لشكل هذا الجانب تقريبًا ثلاثة أرباع ما سطّره.

فماذا يعني التكامل عند شيخنا؟ وكيف يرى سبل تحقّقه؟ ونحن سوف نهتمّ بهذين السؤالَين فحسب لما لهما من أثر أنطولوجيّ معياريّ نرتئي اعتماده في البحث الذي بين يدَي القارئ الكريم.

التكامل عند الشيخ مطهّري مفهوم يكمن في العلوّ «أي أنّ التكامل حركة ولكنّها حركة نحو الأعلى، فالتكامل حركة من سطح إلى سطح أعلى»[80]. فالتكامل، كما يفهمه، هو نقلة من الأدنى إلى الأعلى. لذلك، «عندما نقول التكامل الاجتماعيّ، فإنّ في ذلك مفهوم تعالي

(٧٩) Michel Foucault, «l'herméneutique du sujet», in *Dits et Ecrits* tome II (Gallimard, 2001), p. 117.

(٨٠) مرتضى المطهّري، **التكامل الاجتماعيّ للإنسان**، الطبعة ٢ (دار الهادي، ١٩٩٧)، الصفحة ١٠٠.

الإنسان من الناحية الاجتماعيّة وليس مجرّد التقدّم»[٨١]، فيكون السؤال الانهماميّ متحقّق في بُعد التعالي، لكنّها عندما تتشخّص في المجال الاجتماعيّ تضحي تعاليًا اجتماعيًّا أي مرتكزةً عليه وله.

إلّا أنّ هذا التكامل يحتاج إلى مقدّمات، منها أصالة الروح، والإيمان، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

أصالة الروح

يرى الشيخ المطهّري، في هذا الخصوص، أنّ

> الحياة حقيقة تتّحد بالمادّة تحت ظروف معيّنة، بغير أن يحدث بين المادّة والحياة نوع من الثنائيّة والازدواج بين حقيقَتين تتعاونان فيما بينهما، وإن تعتبر المادّة والحياة مرحلتَين من وجود واحد، ولكلّ مرحلة خصائصها المميّزة، فالمادّة في مراحل تطوّرها وتكاملها تتحوّل إلى حياة، كالتحوّل الذي يطرأ على ناقص فيتقدّم نحو تكامل أكبر، فوجود المادّة الناقص الذي لا حياة فيه يتحوّل إلى وجود كامل ذي حياة. إنّ الحياة ليست من مخلوقات المادّة التي لا حياة فيها، بل هي كمال وفعليّة تضاف إلى المادّة[٨٢].

فالروح هي الأصيلة ما دامت هي المستمرة في طول المادّة وفي طول الزمن نفسه، إلّا أنّه يطيب لنا أن ننوّه إلى مسألة هامّة هي أنّ الشيخ مطهّري تراجع على مستوى التفصيل الذي سبق له أن أبداه بخصوص التكامل، والتطوّر، والتقدّم، فبعد أن عمد إلى التفريق بينهم، عاد فجعلهم شيئًا واحدًا.

---

(٨١) المصدر نفسه، الصفحة ١٠٠.
(٨٢) مرتضى المطهّري، «التوحيد والتكامل»، في: **محاضرات في الدين والاجتماع** (الدار الإسلاميّة، ٢٠٠٠)، الصفحة ٤٥.

الإيمان

يرى الشيخ مطهّري أنّ الإيمان من آثاره إيجاد التعادل والانسجام بين الفرد والمجتمع، بحيث أنّ الإنسان يتكيّف مع الوسط الذي يوجد فيه، وهذا التكيّف له علقة بالمحيط الطبيعيّ، إلّا أنّ نفس المسألة تتحقّق على مستوى المحيط الاجتماعيّ.

العوامل الاجتماعيّة تتألّف من الأفراد وما يتّسمون به من الصفات والحالات ومن الأعمال التي يقومون بها، ومن القوانين والعادات التي تحكم ذلك المجتمع، وظروف حياة الإنسان الخاصّة في المحيط الاجتماعيّ تتكوّن من الميول والرغبات والحاجات الخاصّة، ولا بدّ من التوافق والانسجام بين العوامل الاجتماعيّة وهذه الميول والحاجات، وهذا يستلزم بعض التعاطف من المجتمع ومن الفرد كلَيهما، والانعطاف المطلوب من المجتمع هو أن يحافظ المجتمع على منافع أفراده بصورة عادلة، وأن يدور على محور الصالح العامّ، لا على محور مصالح الفرد(٨٣).

وهكذا انسجام يتأسّس على أساس الرضا والتسليم بما هما بعدَين إيجابيَّين في هذا الواقع.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

هذه من الأدوات المفاهيميّة والسلوكيّة المحوريّة التي يراها العلّامة المطهّري مسلكا لتحقّق التكامل الإنسانيّ في المجتمع، فأولى درجاته

أن يحسّ المسلم في قلبه بالنفور من المخالفات وترك الواجبات الإلهيّة وارتكاب ما نهى عن ارتكابه، وأن يكون أقلّ ردّ فعل لهذا النفور انعكاسًا سلبيًّا، بالإعراض وتجنّب المعاشرة، وكذلك إظهار الأسف والتكدّر على ملامح الوجه. وفي مرحلة اللّسان، ينبغي أوّلًا اللجوء إلى أسلوب إسداء النصح باللين، فإن لم ينفع، فينبغي اللجوء إلى الكلام الخشن. أمّا مرتبة اليد والعمل فقد ذكرت لها درجات ومراحل(٨٤).

---

(٨٣) «آثار الايمان وفوائده»، في: **محاضرات في الدين والاجتماع**، مصدر سابق، الصفحتان ٢٧٧ و٢٧٨.

(٨٤) «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، في: **محاضرات في الدين والاجتماع**، مصدر سابق، الصفحة ٢٢٨.

فدور الفرد داخل المجتمع يتجلّى في إعادة تأسيس التصوّر الأخلاقيّ للمجتمع من خلاله، وهذا وجه من أوجه الفاعليّة للفرد داخل المجتمع، إذ إنّه لا يغدو مجرّد منفعل من آثار دواليب المجتمع وحركيّته الداخليّة، بل نجده بدوره يلعب دور المؤثّر، وهذه من مصاديق التكامل الاجتماعيّ للإنسان. وخصوصًا أنّ العلّامة يرى أنّ المجتمع هو «عبارة عن جماعة من الناس يعيشون في جبر اجتماعيّ واحد من حيث الحوائج، وتحت تأثير عامل مشترك من حيث العقائد والأهداف، وبذلك يتلاحمون ويترابطون في ضمن حياة اجتماعيّة واحدة»[٨٥]. وطبعًا التصوّرات الفرديّة المؤدّية للأمر بالمعروف والنهي المنكر هي راجعة للأفكار والعقائد والأخلاق التي تدبّر الشأن الاجتماعيّ، فلا يمكن للفرد أن يأمر بشيء غير مجمع عليه داخل المجتمع الذي يتحرّك فيه. وعليه، فإنّ التصوّرات الفرديّة المحرّكة للأمر والنهي هي ثمرة الثقافة الأخلاقيّة والدينيّة للمجتمع، ممّا يجعل من الفرد ضميرًا حيًّا للمجتمع، وبقاء صحو ضميره هو من مقدّمات تكامله.

كانت هذه، باختصار، مقدّمات التكامل الاجتماعيّ للإنسان، وفق المنظور الإسلاميّ الذي تبنّاه الشيخ المطهّري.

والآن، لنعكف على إيضاح مسلكيّة الفناء في الخلق بالحقّ وفق المنظور التكامليّ. الواضح أنّ الديناميّة التكامليّة للذات لا تتحقّق إلّا وفق مسلكيّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث تتجلّى معالم الكمال الذاتيّ، ذلك أنّ هذه الحركة الإصلاحيّة الخارجيّة هي المصداق اللازم لعمليّة الفناء في الخلق بالحقّ.

فالإنسان المؤمن لا يمكن أن يتسنّى له العيش في مجتمع لا يحترم قواعده الكبرى ولا يمتثل لها، لذلك لا يمكن للفرد المؤمن إلّا أن يتحرّك عضويًّا

(٨٥) مرتضى المطهّري، المجتمع والتاريخ، الصفحة ٢٠.

في قلب المجتمع لكي يساعد في تجاوز مزالقه وتقويم مساره العامّ، على أساس أنّ الحياة الأمميّة تماثل الحيوات الفرديّة من حيث الأهمّيّة ومن حيث الأثر الانعكاسيّ على الذوات الفرديّة المشكلة لها، فتكون حركة الفرد داخل المجتمع لازمة الأثر على المجتمع كما أنّ حركة المجتمع بما هو هو مؤثّرة في الفرد.

صحيح أنّ هذا الأثر الانعكاسيّ ليس مطلقًا إذ إنّ الجبر من المردودات الكبرى عند الشيخ المطهّري والذي يعتقد أنّ الأمر بين أمرين ليس تأثيرًا مطلقًا في المجتمع إلّا بتكاتف الجهود بين مجموعة من الأفراد، وليس تأثّرًا مطلقًا يجعل الفرد صامولةً في جهاز المجتمع يحرّكه كيفما يشاء،

وأمّا إذا التزمنا بالنظريّة الثالثة، وقلنا بأصالة الفرد والمجتمع معًا فالمجتمع وإن كان له قدرة غالبة على قدرة الفرد، إلّا أنّ ذلك لا يستلزم جبر الفرد في الأمور الاجتماعيّة الإنسانيّة. فالجبر الذي يقول به دوركهايم إنّما يقول به غفلةً عن أصالة الفطرة في الإنسان الناشئة من تكامل الإنسان بجوهره في الطبيعة. وهذه الفطرة تمنح الإنسان نوعاً من الحرّيّة والتمكّن على العصيان أمام مقتضيات المجتمع. ومن هنا نقول أنّ علاقة الفرد بالمجتمع يتحكّم فيها نوع من الأمر بين الأمرين(٨٦).

والشاهد في المقام الآية الكريمة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾(٨٧)، فمناط الخيرة متحقّق بمدخليّة الفطرة الإلهيّة المقذوفة في كيان الفرد، ممّا يجعل نوعًا من التحرّر موجودًا كسرًا لقاعدة الجبريّة المتقعّدة عند البعض.

وهذه الحركيّة الإصلاحيّة هي جدليّة إلى أقصى الحدود لأنّ حركة الفرد داخل المجتمع من أجل إصلاحه تؤدّي بالضرورة إلى تكامل الذات أكثر فأكثر، وهي حركة ارتداديّة تتميّز بالاندكاك الكلّيّ، فليس من باب المصادفة أن يُضحي الرسول الكريم إبراهيم عليه وعلى محمّد وآله

---

(٨٦) المجتمع والتاريخ، مصدر سابق، الصفحتان ٣٨ و ٣٩.
(٨٧) سورة المائدة، الآية ١٠٥.

أفضل الصلوات والتسليم «أمّةً» وحده، فحركة هذا النبيّ الاندكاكيّة بين الذات التوّاقة للتوحيد وبين الوسط الشركيّ وصلت حدّ التوحّد، ممّا جعل من إبراهيم عليه السلام أمّةً بالكامل، ذلك أنّ عمليّة الذهاب والإياب بين المنتوج المعرفيّ الدينيّ الوسطيّ الخارج-نفسيّ، وبين توهّج الفطرة في شخص إبراهيم عليه السلام الداخل-نفسيّ، جعلت السفرة تتقارب إلى درجة الاندكاك بتوحّد المسار في نقطة وجوديّة واحدة وهي إبراهيم عليه السلام.

فهذه الحركة هي المرجوّة، دون أن يخفى إلى أنّ الرسول صلّى الله عليه وآله هو نفسه أمّة وحده لتحقّق المصداق الإبراهيميّ في شخصه الكريم.

والحركة الفرديّة يجب أن تتّخذ من المسار النبويّ فنارًا تهتدي به، لذلك لم يكن غريبًا أن نقف على مجموعة طروحات للشيخ المطهّري والمتعلّقة بحركة الأنبياء في التاريخ والمجتمع، لما لحركتهم من أهمّيّة قصوى لإصلاح الفرد والمجتمع على حدّ سواء.

يقول الشيخ المطهّري في هذا الخصوص:

هل أنّ إنسان اليوم ابتعد أكثر عن حيوانيّته وتحقّقت فيه القيم والمعايير الإنسانيّة، أم الإنسان القديم؟ وبعبارة أخرى، كيف يكون تكامل الإنسان بماهيّته الإنسانيّة؟

إنّ دور الأنبياء في تكامل التاريخ يوضح هذا النوع من التساؤل[٨٨].

فتعقّب المسار النبويّ في التاريخ الإنسانيّ كفيل بإبانة الكيفيّة السليمة لتحقيق التكامل الإنسانيّ بوصفها أكمل الصور الممكن تحقّقها على أرض الواقع، لكن ثمّة إشكاليّة صغيرة تقف أمام هكذا مسلكيّة وهي الراجعة لخلفيّة قراءة حركة الأنبياء سلام الله عليهم. فالقصص النبويّ

(٨٨) التكامل الاجتماعيّ للإنسان، مصدر سابق، الصفحة ١١١.

كثيرًا ما تمّ التعامل معها على أساس خلفيّات فكريّة وثقافيّة قد تكون منحرفة، فتضحي السيرة النبويّة ليست بكاشفة بقدر ما هي حجاب أمام هذا التكامل، صحيح أنّ الصورة العامّة لا خلاف حولها وأنّ الحركة النبويّة حركة خير، لكن المعضلة تهمّ التفاصيل والخصوصيّات النبويّة، والتي ربّما ستجعل عمليّة التكامل الفرديّ من خلال استنباط المعاني والمعارف واستقراء النتائج معتورة ومزبورة.

لقد انتهينا لتوّنا من الجانب الفرديّ داخل المجتمع، وأضحى لزامًا علينا حاليًّا الانتقال لبحث موضوعة المجتمع كما يراها الشيخ المطهّري حتّى يستقيم لنا التصوّر الكلّيّ لهذه الموضوعة لأنّها سوف تفيدنا في بحثنا المنتظر في العنوان الثاني.

في البداية عمد الشيخ المطهّري إلى بحث إشكاليّة المجتمع: هل هو موجود أصيل أم موجود اعتباريّ لا حقيقة خارجيّة له؟ فأبان بأنّ مجمل النظريّات التي اهتمّت بهذا التساؤل لم تخرج عن أربع احتمالات،

المجتمع ليس إلّا مجموعةً من الأفراد. فلولا الأفراد لم يتحقّق المجتمع. ولا بدّ من التحقيق عن كيفيّة هذا التركيب والعلاقة بين الفرد والمجتمع لإجابة عن السؤال. وبهذا الصدد يمكن إبراز عدّة نظريّات:

أ – أنّ تركيب المجتمع من الأفراد تركيب اعتباريّ وليس واقعيًّا. فالمركّب الواقعيّ إنّما يتحقّق إذا كانت هناك مجموعة من الأمور تؤثّر كلّ منها في الآخر وتتأثّر كلّ منها من الآخر، ويتولّد من هذا التأثير والتأثّر والتفاعل حادث جديد له مميّزاته وخصائصه كما نجد ذلك في التركيبات الكيماويّة...

وهذه الميزة ليست في تركيب المجتمع من الأفراد، فأفراد الإنسان لا يندمجون مع بعض في كلّ هو المجتمع، إذن فالمجتمع ليس له وجود أصيل عينيّ حقيقيّ، بل وجوده اعتباريّ وانتزاعيّ، فالأصيل هنا هو الفرد. وحياة الإنسان في المجتمع وإن كانت حياةً اجتماعيّةً إلّا أنّ الأفراد لا يشكّلون مع بعض مركّبًا حقيقيًّا بعنوان المجتمع.

ب – أنّ المجتمع وإن لم يكن مركّبًا حقيقيًّا على غرار المركّبات الطبيعيّة إلّا أنّه مركّب صناعيّ وهو أيضًا من قبيل المركّبات الحقيقيّة [...] فالأجزاء لا تفقد هويّتها

ولكن لا تستقلّ في التأثير فهي مترابطة بوجه خاصّ وآثارها أيضًا مترابطة، إلّا أنّ ما يبرز من أثر المجموع ليس هو بعينه مجموع آثار الأجزاء كلًّا على حدة.

ج - أنّ المجتمع مركّب حقيقيّ من نوع المركّبات الطبيعيّة إلّا أنّه يتركّب من النفسيّات والأفكار والعواطف والميول والإرادات دون الأجسام والظواهر فهو تركيب من الثقافات كما أنّ العناصر والأجزاء تستمرّ في وجودها ولكن بصورة جديدة وماهيّة حادثة، كذلك أفراد الإنسان يدخلون في نطاق المجتمع وكلّ منهم يحمل مواهبه الطريّة وثروته المكتسبة من الطبيعة، ثمّ يندمجون مع بعض بنفوسهم ونفسيّاتهم وتتحقّق نفس جديدة يعبّر عنها بالروح الجماعيّة، فهذا التركيب تركيب طبيعيّ أيضًا ولكنّه لا يشبه شيئًا من التركيبات الطبيعيّة الأخرى المادّيّة بالتفاعل مع بعض تمهّد الطريق لحدوث ظاهرة جديدة، وبالعبارة الفلسفيّة أجزاء المادّة بالفعل والانفعال والكسر والانكسار، فيما بينها تستعدّ لقبول صورة جديدة ويحدث المركّب الجديد.

د - أنّ تركيب المجتمع تركيب حقيقيّ فوق التركيبات الطبيعيّة فإنّ الأجزاء في المركّب الطبيعيّ لها ذوات وآثار حقيقيّة قبل التركيب، وإنّما تمهّد الطريق لتحقّق ظاهرة جديدة بالتفاعل والتأثير والتأثّر فيما بينها. ولكنّ الإنسان قبل الاندراج في سلك المجتمع ليست له هويّة إنسانيّة، بل هو استعداد محض له قابليّة التلبّس بالروح الجماعيّة(٨٩).

وبعد عرضه لهذه النظريّات الأربع، نجد الشيخ يميل إلى تبنّي النظريّة الثالثة القائلة بأصالة الفرد وأصالة المجتمع على السواء، مصرّحًا

والآيات القرآنيّة الكريمة تؤيّد النظريّة الثالثة، ولقد سبق منّا القول بأنّ القرآن لم يذكر هذه المسائل في إطار البحث العلميّ أو الفلسفيّ وإنّما يذكرها بوجه آخر، والذي يُستنبط من الدراسة القرآنيّة للمسائل الاجتماعيّة هو تأييد النظريّة الثالثة. فالقرآن يرى للأمم (المجتمعات) مصيرًا مشتركًا، وصحيفة أعمال مشتركة، ويرى للأمّة إدراكًا وشعورًا وعملًا وإطاعةً وعصيانًا. ومن الواضح أنّ الأمّة لو لم تكن موجودةً بوجود عينيّ حقيقيّ لم يصحّ افتراض المصير والفهم والشعور والطاعة والعصيان لها. وهذا يدلّ على أنّ القرآن يؤيد وجود نوع من الحياة للمجتمع هي الحياة الاجتماعيّة، فالحياة الاجتماعيّة ليست بمجرّد تمثيل واستعارة بل هي حقيقة واقعيّة، كما أنّ الموت الاجتماعيّ حقيقة بدوره أيضًا(٩٠).

---

(٨٩) المجتمع والتاريخ، مصدر سابق، الصفحات ٢٤ إلى ٢٧.

(٩٠) المصدر نفسه، الصفحتان ٢٩ و٣٠.

محتجًا بمجموعة من الآيات القرآنيّة الكريمة كالآية ٣٤ من سورة **الأعراف** ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾، والآية الكريمة ٢٨ من سورة **الجاثية** ﴿كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا﴾، والحقيقة أنّ تحديد ماهيّة المجتمع وأصالته من اعتباريّته عند الشيخ المطهّري ما هو إلّا دفاع عن تصوّر أستاذه العلّامة الطباطبائي، الذي بسط نفس التصوّر في تفسيره الممتاز **الميزان في تفسير القرآن** في جزئه الرابع.

على أنّه يبقى لدينا بعض المؤاخذات على تعريف الشيخ المطهّري، وبالارتداد على تعريف العلّامة الطباطبائي. ذلك أنّ القول باجتماع الأصالتَين للفرد والمجتمع على السواء قول منقوض عقلًا؛ لأنّ الأصالة المتحَدّث عنها راجعة لأساس الحصول والتحقق الخارجيّ، والحال أنّ المجتمع لا وجود خارجيّ له بل يظلّ انتزاعيًّا إلى أقصى الحدود، لأنّ الأفراد المتواجدين حقيقةً يمكنهم أن يشكّلوا قبيلةً، أو أمّةً، أو أسرةً، أو طائفةً، وهذه مكوّنات لها تحقّق خارجيّ بدورها، أمّا المجتمع فهو قفز على هذه التشكيلات للقول بالتوحّد على أساس تشكيلة غير ما سبق الإشارة إليه.

ويظلّ القول بالأصالة ممتنعًا على هذا المستوى، دون أن نبحث في المبنى الفلسفيّ للأصالة والاعتبار، لأنّنا نجزم بأنّ الشيخ المطهّري لم يكن قاصدًا لها، بل الأولى هي الأقوى.

والحقيقة تُقال بأنّ من الصعب الفصل بين أصالة المجتمع وعدمها إلّا بعد تحديد هويّته، والتنقيب في ذلك إلى أبعد الحدود، وممارسة حفر أركيولوجي لهذا المكوّن الجمعيّ. وهو ما لم يقم به الشيخ المطهّري، بل نجده ذهب إلى عرض بعض التصوّرات حاصرًا إيّاها في أربع، والحال أنّ الحالات أكثر من ذلك.

وبالفعل، لو راجعنا الآراء العلميّة الباحثة في هويّة المجتمع، لوجدنا كثيرًا من التضارب في هذا الخصوص، ولوقفنا على تعريفات جدّ حديثة ربّما تنهي معضلة الأصالة والاعتبار من الأساس. لكن، قبل ذلك، يظلّ من المناسب إيضاح وجهة نظر الشيخ محمّد تقيّ مصباح يزدي بخصوص منظور الشيخ المطهّري فيما يتعلّق بتعريف المجتمع ووضعيّته الرؤيويّة.

وجهة نظر الشيخ مصباح يزدي

يرى الشيخ يزدي أنّ الاستدلالات التي طُرِحت لإثبات وجود المجتمع كانت ناقصةً، معتبرًا أنّ الآثار والخواصّ التي أسندت إلى المجتمع هي من جملة الخواصّ المرتبطة بأفعال وسلوك المجتمع[٩١].

الإشكال الأوّل

يرى الشيخ يزدي بأنّ الاستدلال على وجود المجتمع من خلال إثبات تحقّق المقاومة والضغط الذي يسلّطه المجتمع على الفرد استدلال ناقص، لأنّه يثبت المجتمع عن طريق أحد آثاره الخاصّة، فردّ هذا الاستدلال قائلا

> لا شكّ أنّ الفرد يتعرّض في حياته الاجتماعيّة بين الحين والآخر إلى مجموعة من القوى والضغوط. ولهذا فإنّه يضطرّ للقيام ببعض الأعمال بما لا يتلاءم مع ميله الباطنيّ. لكنّ الكلام يقع في السؤال التالي: من أين تنشأ هذه القوّة والضغط؟ إذن فعل كلّ اهتمامنا ينصبّ على إثبات وجود هذه القوّة والضغط، والمبالغة في عددها وأسبابها لا يحلّ شيئًا من المشكلة الأساسيّة. فالواقع أنّ هذه القدرة المذكورة لا تصدر من ذلك الموجود الهيولائيّ المسمّى باسم المجتمع[٩٢].

بمعنى أنّ الضغط والإكراه هو ثمرة حراك أفراد وليس موجودًا

---

(٩١) حميد بارسانيا، «ماهيّة المجتمع ووجوده من وجهة نظر الأستاذ المطهّري»، في: **آفاق الفكر السياسيّ عند الأستاذ الشهيد المطهّري**، إعداد نجف لك زائي، ترجمة وليد محسن (مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلاميّ)، الصفحة ٤٩.

(٩٢) المصدر نفسه، الصفحة ٥٠.

مستقلًا اسمه المجتمع. وبالتالي يظلّ من غير المتيسّر إثبات وجود المجتمع من خلال هذا المقتضى، فهو دليل ناقص.

ولا نتّفق مع الأستاذ حميد بارسنيا عندما اعتبر أنّ هذا

الإشكال لا يمكنه إنكار وجود المجتمع. فعلى هذا إذا استطاع القائلون بوجود المجتمع إراءة أثر لا يمكن إسناده إلى أفراد المجتمع أو يتمكنون عن طريق آخر إثبات وجود المجتمع. فسيكونون مصونين من هذا الإشكال(٩٣).

على اعتبار أنّ الهدم الجزئيّ للاستدلال يُضعف من صلابة النظريّة، ناهيك عن أنّ الأمر لا يعني أنّ إنكار المجتمع سوف يؤدّي إلى العدميّة، بل هناك موجودات قبليّة وأمميّة تتراوح بين السعة والضيق، ولا تقبل التوصيف بأنّها مجتمع كما سوف يأتي بيانه.

الإشكال الثاني

يطرح الشيخ يزدي إشكالًا آخر أيضًا، مصرّحًا «إنّ الحياة الاجتماعيّة لا يمكن أبدًا أن تجعل الفرد مجبرًا بلا اختيار، فتجبره على القيام بأعمال لا تتلاءم مع إرادته الحرّة». وهذا الاحتجاج هادم لجنبة الغلبة والقهر المدّعى ممارستها من قبل المجتمع على الفرد.

الإشكال الثالث

أنّه لا يمكن وجود روحَين أو جسدَين للإنسان أحدهما فرديّ والآخر اجتماعيّ.

إنّ مثل هذا الكلام إذا كان من مقولة الكلام الخطابيّ والشعريّ يعني يستند إلى المسامحة والتشبيه، فلا بحث في ذلك [...] لكن إذا كان الكلام من قبيل أن يعني إثبات نفسَين واثنَين من (الأنا) في كلّ إنسان، فإنّه كلام مرفوض بشكل كامل. فنفس الإنسان

(٩٣) المصدر نفسه، الصفحة ٥١.

موجود واحد بسيط. وله في عين بساطته مراتب وشؤون وقوى وطاقات متعدّدة: النفس في وحدتها كلّ القوى. وعلى هذا فإنّ الاعتقاد بوجود روحَين وهويّتَين لكلّ إنسان يكون اعتقادًا سخيفًا وباطلًا بشكل كامل(٩٤).

هذا فيما يتعلق بإشكاليّات إثبات وجود المجتمع. أمّا فيما يخصّ الأصالة من عدمها، فالواضح أنّها لم تُطرح عند الشيخ يزدي، وتبقى مؤاخذتنا على استحالة القول بالأصالتَين قائمةً، لأنّه لا يمكن التسامح على هذا المستوى وتحت أيّ عنوان.

على أيّ حال، هناك تيّارات فكريّة كثيرة ظهرت مؤخّرًا بدأت تهتمّ بالنظرة الكلّيّة للموجود البشريّ في منطقة جغرافيّة ما، مهملةً إلى حدّ كبير مفهوم «المجتمع»، مستعيضةً عن ذلك بـ«الجمع»؛ يعني النظر إلى المجتمع بكثير من التسامح على أنّه ساحة الحراك الفرديّ، والقول والفصل هو للموحّد الجمعيّ بين الأفراد، فهناك «ذاكرة جمعيّة»، وهناك «لا شعور جمعيّ»، وهناك «مسلكيّات اجتماعيّة جمعيّة» يسمّيها عالم الاجتماع الفرنسيّ بالهابيتوس hábitus، ويمكن ترجمته بالبنية السلوكيّة الخاصّة والتي على أساسها توضع الضوابط والكوابح الجمعيّة حتّى يتمّ التحكّم في الحراك الفرديّ داخل منظومة اجتماعيّة معيّنة. وبهذا الخصوص، عُنِيَ بورديو بتوضيح هذا الجهاز المفاهيميّ الجديد الذي ابتكره، نتيجة خلوصه إلى ملاحظة أساسيّة وهي أنّ الفرد يتّخذ في حياته الكثير من القرارات التي تفيده دون أن يعي بأنّ ما اتّخذه من قرارات هامّ جدًّا، بل ومثمر في أغلب الحالات، بخلاف غيره، نتيجة التموضع الاجتماعيّ لكلّ فئة على حدة، دون أن يعني هذا الأمر فقدان حرّيّة الإرادة لدى الفرد، بل كلّ ما في الأمر أنّ الهابيتوس هو موروث اجتماعيّ وفق التشريحات، تسعى من خلاله الجهات العليا

(٩٤) المصدر نفسه، الصفحة ٥٢.

(الدولة وذوي الرأسمال الرمزيّ)[٩٥] إلى الحفاظ على الأوضاع قائمةً غير مهدّدة بالزوال Statut quo.

دون أن تعني هذه الحقيقة أنّ الهابيتوس يشيّئ الفرد ويجعله مجرّد آلة يمكن استيعاب تحرّكاتها قبل أن تقدم عليها. بل هي تظلّ مبدأً مولّدًا على الأعمّ المطلق[٩٦] (تعمل كما الصندوق الأسود)، على أساسها يمكن أن نفهم سرّ تحرّك بعض المكوّنات الاجتماعيّة.

هي نظريّة جيّدة جدًّا وصل إليها الباحث الاجتماعيّ الكبير بيير بورديو، ولسنا معنيّين بتعميق البحث بهذا الخصوص. فقط نودّ التّنويه إلى مسألة جدّ هامّة وهي أنّ المجتمع بما هو مكوّن كلّيّ - ونحن لسنا مسلّمين بهذا الخصوص - عاجز عن تدبير كلّيّ للتحرّك الاجتماعيّ، بل إنّ بعض المراكز الاجتماعيّة والسياسيّة هي التي تمشكله، وهذا التشكيل يظلّ جزئيًّا يتقاطع مع الفئات الاجتماعيّة التي يتحرّك على مستواها المقطعيّ بتفرّد شبه كامل، ومجموعة التحرّكات المقطعيّة هذه تتراكم لتشكّل صورةً عامّةً تصل حدّ الشغل الترقيعيّ patchwork.

فما يمكن التحدّث عنه هو تجمّعات بشريّة خاضعة لضوابط خاصّة نقشتها هي نفسها وعلى مدًى زمنيّ ليس بالقصير، ولا يمكن بتاتًا القول بوجود «المجتمع»، على الأقلّ وفق التوصيف الدوركهايميّ الغالب على المدرسة الاجتماعيّة. ولتأكيد هذا المقصد، لا بأس من أن ننتبه إلى وضعيّة الأقلّيّات الإثنيّة أو الدينيّة داخل بعض الدول القائمة على الإثنيّة أو الدين، وكذا وضعيّة السود في الولايات المتّحدة الأمريكيّة، أو وضعيّة الفلسطينيّين داخل الكيان الصهيونيّ، فلو سلّمنا بمنظور الشيخ المطهّري، لتحدّثنا عن وجود روح جماعيّة بهذا المعنى داخل المجتمع.

---

(٩٥) P. Bourdieu, *Raisons pratiques: Sur la théorie de l'action* (du Seuil, 1994), pp. 125-6.

(٩٦) P. Mounier, *Pierre Bourdieu: une introduction* (Agora, 2001), p. 41.

صحيح أنّهم يشتغلون وفق أوراق رسميّة صهيونيّة، لكنّ هذا لا يعني بالضرورة أنّهم يسعون إلى تقوية المجتمع الصهيونيّ والحفاظ على سلامته واستمراره.

بل المسألة تذهب أبعد من ذلك. فكثيرة هي الفئات الاجتماعيّة التي نجدها تعيش في دولة ما، وولاؤها الكلّيّ ذاهب لدولة أخرى، مع استمرارها في العيش داخل الدولة الأمّ. والغريب في الأمر أنّ الشيخ المطهّري نفسه سوف ينقلب على هذا المنظور في مقام تبيانه للمقام التشاركيّ، حيث كانت الكلمة الفصل للدين والرؤية الأمميّة والتي كانت ناضحةً بشكل كبير.

فقط تظلّ مسألة محوريّة جدًّا نرى أن نمهّد بها إلى فلسفة الثورة الإسلاميّة، وهي البُعد السننيّ. لأنّ الاستقراء الفلسفيّ الذي قام به سماحة الشيخ المطهّري يظلّ مفيدًا لعمليّة السبر هذه.

يرى السيّد محمّد باقر الصدر رحمه الله أنّ الظواهر التي تدخل في نطاق سنن التاريخ ثلاثة وهي: السبب «علّة فاعلة» «ذلك أنّ الظواهر الكونيّة والطبيعيّة كلّها تحمل علاقة ظاهرة بسبب، علاقة مسبّب بسبب»[٩٧]؛ و«هناك ظواهر على الساحة التاريخيّة تحمل علاقةً من نمط آخر، وهي علاقة ظاهرة بهدف» [٩٨]وهي «العلّة الغائيّة»، و«أن يتعدّى هذا العمل الفاعل نفسه ويتّخذ من المجتمع الذي يكون الفاعل أحد أفراده، أرضيّة له، ويخلق موجًا ذا درجة معيّنة»[٩٩]، وهو «العلّة المادّيّة». فالسيّد باقر الصدر يبني السنن التاريخيّة على قاعدة العلّيّة المتحكّمة في السبب والهدف وكذا الأرضيّة، ولا يمكن بتاتًا التفكير في السننيّة خارج هذا القانون.

(٩٧) محمّد باقر الصدر، المدرسة القرآنيّة، الطبعة ١ (دار الكتاب الإسلاميّ، ٢٠٠٤)، الصفحة ٦٨.
(٩٨) المصدر نفسه.
(٩٩) المصدر نفسه، الصفحة ٧٠.

والشيخ المطهّري يؤكّد نفس المنظور مع تفصيل أنّ القول بالعلّية لا يفيد حتمًا إزالة الحرّية على الإنسان الفرد،

والصحيح أنّ حرّيّة الإنسان لا تُتصوّر إلّا مع نظريّة الفطرة بأن يقال: إنّ الإنسان في مسير الحركة الجوهريّة العامّة للعالم يولد مع بُعد زائد، وهو أساس شخصيّته، ثمّ يتكامل وينمو وفقًا لمقتضيات البيئة والمجتمع وهذا البُعد الوجوديّ هو الذي يمنح الإنسان شخصيّته الإنسانيّة، ويحكمه على التاريخ، فيكون هو الذي يعيّن مسيرة التاريخ(١٠٠).

أمّا فيما يخصّ بعض الأحداث الصغرى التي تقع خارج الغلّة العامّة للتاريخ، والتي يكون لها دور كبير، فهي ليست بالضرورة خارمةً لقانون العلّيّة بقدر أنّها لا تناقضه وتقع في طوله، حيث نجد الشيخ المطهّري يوضح ذلك:

وهناك إشكال آخر في قانونيّة المسائل التاريخيّة وعموميّتها، وهو أنّ المستفاد من مراجعة الحوادث والوقائع التاريخيّة أنّ هناك بعض الحوادث الجزئيّة الحادثة على سبيل الصدفة تغيّر مسيرة التاريخ والمراد من الصدفة ليس - كما يُتوهّم - ما يحدث من دون علّة، بل لا ينشأ من العلل العامّة ولذلك لا تندرج تحت ضابطة كلّيّة، فإن كان للحوادث التي ليست لها ضابطة عامّة دور أساسيّ في حركة التاريخ لزم أن يكون التاريخ فارغًا من أيّ قانون وقاعدة وسنّة جارية معيّنة(١٠١).

فالمحصّلة أنّ ما قد يفسّر من وقائع ثانويّة ذات أثر على التاريخ لا يمكن أن يكون خُلوًّا من علّة ترابطيّة.

والضميمة التي أضافها الشيخ المطهّري بخصوص أنّ الحرّيّة لا تناقض قانون العلّيّة والمبدأ السننيّ للتاريخ هو عين ما أوضحه السيّد محمّد باقر الصدر في مقام تفصيل البحث في الأبعاد المحرّكة، حيث اعتبر أنّ الفعل الإنسانيّ الفرديّ، المؤسّس على بعدَين هما علّة فاعليّة وعلّة غائيّة، يظلّ

---

(١٠٠) المجتمع والتاريخ، مصدر سابق، الصفحة ٧٥.

(١٠١) المجتمع والتاريخ، مصدر سابق، الصفحة ٧٦.

عملًا فرديًّا، أمّا العمل الذي يتأسّس على بُعد ثالث إضافيّ، هو «علّة مادّيّة»، فهو العمل التاريخيّ السننيّ الذي على أساسه تتمّ مساءلة الأمّة. يصرّح السيّد

في القرآن الكريم نجد مميزًا بين عمل الفرد وعمل المجتمع. والقرآن الكريم تحدّث في استعراضه للكتب الغيبيّة الإحصائيّة عن كتاب للفرد وكتاب للأمّة، عن كتاب يحصي على الفرد عمله، وعن كتاب يحصي على الأمّة عملها. وهذا تمييز دقيق بين العمل الفرديّ وعمل الأمّة، بين العمل الذي له ثلاثة أبعاد والعمل الذي له بعدان العمل ذو البُعدَين لا يدخل إلّا في كتاب الفرد، وأمّا العمل ذو الأبعاد الثلاثة فهو يدخل في الكتابَين. يدخل في كتاب الأمّة، ويعرض على الأمّة، وتحاسب الأمّة على أساسه(١٠٢).

فالسنن التاريخيّة تتركّز على ثلاثة حقائق دافع عنها كلّ من السيّد باقر الصدر والشيخ المطهّري، وهي:

الحقيقة الأولى: هي الاطّراد والسير على خطّ معيّن. فهي ليست بالعشوائيّة، ولا رهينة الصدفة ومجرّد الاتّفاق. يقول السيّد محمّد باقر الصدر بأنّها علاقة ذات طابع موضوعيّ لا تتخلّف في الحالات الاعتياديّة التي تجري فيها الطبيعة والكون على السنن العامّة، وكان التأكيد على طابع الاطّراد في السنّة تأكيدًا على الطابع العلميّ للقانون التاريخيّ(١٠٣).

الحقيقة الثانية: ربّانيّة السنّة التاريخيّة. يوضح السيّد محمّد باقر الصدر:

إنّ السنّة التاريخيّة ربّانيّة مرتبطة بالله سبحانه وتعالى، سنّة الله، كلمات الله على اختلاف التعبير، بمعنى أنّ كلّ قانون من قوانين التاريخ، فهو كلمة من الله سبحانه وتعالى، وهو قرار ربّانيّ، هذا التأكيد من القرآن الكريم على ربّانيّة السنّة التاريخيّة وعلى طابعها الغيبيّ، يستهدف شدّ الإنسان حتّى حينما يريد أن يستفيد من القوانين الموضوعيّة للكون بالله سبحانه وتعالى، وإشعار الإنسان بأنّ الاستعانة بالنظام الكامل لمختلف الساحات الكونيّة والاستفادة من مختلف القوانين والسنن التي تتحكم في هذه الساحات، ليس ذلك انعزالًا عن الله سبحانه وتعالى لأنّ الله يمارس قدرته من خلال هذه السنن، ولأنّ

(١٠٢) المدرسة القرآنيّة، مصدر سابق، الصفحة ٧١.
(١٠٣) المصدر نفسه، الصفحة ٥٥.

هذه السنن والقوانين هي إرادة الله، وهي ممثّلة لحكمة الله وتدبيره في الكون[١٠٤].

الحقيقة الثالثة: وهي حقيقة اختيار الإنسان وإرادته. «والتأكيد على هذه الحقيقة في مجال استعراض سنن التاريخ مهمّ جدًّا»[١٠٥].

على أيّ حال، وحتّى لا نفقد طرف الخيط، نعود إلى صلب الموضوع؛ وهي أنّ السننيّة تُبحث في العادة عند الشيخ المطهّري ضمن الحراك الاجتماعيّ الإسلاميّ ودوره في تحقيق هدف السنّة الإلهيّة في الكون من عدمه. فمجمل ما سوف يسعى إليه الشيخ هو العمل على توضيح تحقّق حقائق السنن الإلهيّة في النهضة الإسلاميّة. لكن قبل ذلك، لا بأس من أن ننعطف قليلًا على موضوعة التغيير الاجتماعيّ والتحوّل الاجتماعيّ عند الشيخ.

(١٠٤) المصدر نفسه، الصفحة ٥٧.

(١٠٥) المصدر نفسه، الصفحة ٦١.

المبحث الثالث

نظريّة الثورة وسقف الروحيّة السياسيّة

سؤال الثورة الإسلاميّة عند العلّامة المطهّري (قده) منبنٍ على مجموعة خصائص، حرص الشيخ نجف لك زائي توصيف شروطها العامّة، مصرّحًا بما يلي:

تعريف الأستاذ المطهّري لـ«الثورة الاجتماعيّة» هو نفس التعريف الذي طرح قبل ذلك عن «التغيير الاجتماعيّ»، وقد لوحظ في تعريف الأستاذ المطهّري عن الثورة الاجتماعيّة الخصائص التالية:

الثورة هي تغيير أساسيّ في المجتمع.

وعلى هذا فإنّ الثورة هي نوع من التمرّد على الوضع الموجود.

الثورة سعي وجهاد لإقامة الوضع المطلوب.

تتمتّع الثورة بنظرة إيديولوجيّة ومجموعة من القيم.

الإيديولوجيّة المتلائمة مع الثورة. وهي مذهب وفلسفة تتضمّن في أفكارها وتعليماتها عنصر إنكار ورفض وإزالة الوضع السلبيّ[١٠٦].

وهذه الخلاصة التي تمكّن الشيخ من عرضها لا تختلف كثيرًا عن التصوّرات الاجتماعيّة الماركسيّة والبنيويّة كما تمّ عرضها قبلًا. وبالتأكيد، لا يمكن لهكذا تصوّر أن يشكّل حركةً سننيّةً بالمعنى الذي سبق أن تمّ إيضاحه، إلّا أنّ الشيخ المطهّري أضاف إلى هذا التعريف مكوّنًا حيويًا لا بدّ من الوقوف عليه لأهمّيّته وهي أنّ «البحث المتعلّق

---

(١٠٦) نجف لك زائي، «الثورة والتحوّلات الاجتماعيّة من وجهة نظر الأستاذ المطهّري»، في: آفاق الفكر السياسيّ عند الأستاذ الشهيد المطهري، مصدر سابق، الصفحتان ٢٦٢ و٢٦٣.

بكون الثورات تغيير إراديّ وتكامليّ»[١٠٧]. فالحركة التكامليّة ذات الأساس الإراديّ هي التي تكفل لأيّة حركة اجتماعيّة تقدّمًا على صعيد الوجود والانوجاد، بدلًا من أن تكون حركةً عدميّةً تخريبيّةً. لذلك نجد الشيخ المطهّري يعتبر الثورة البولشفيّة في روسيا سنة ١٩١٧ ميلاديّة نوعًا من التخلّف والرجعيّة[١٠٨].

كان هذا، باختصار، تصوّر الشيخ المطهّري لنظريّة الثورة (والتي هي بالضرورة تكامليّة) عن الرجعيّة (الحركة التغييريّة العدميّة)، بمعنى أنّها مدخولة بغاية سامية تجعل من الثورة في غيابها هدمًا لا بناءً. لأنّ

> اشتراك الجماهير الايرانيّة في الثورة وحضورها في الأحداث مباشرةً، لا يكفي دليلًا على عدم ضرورة معرفة حقيقة وماهيّة هذه الحركة والنهضة بالنسبة لهم. إنّ دراسة وتحليل وفهم النهضة والحركة أيّام اشتعالها وفورانها بواسطة نفس الجماهير والقائمين عليها أكثر ضرورةً من دراستها في مراحل لاحقة وبعد انتهائها أو انتصارها وأكثر ضرورةً وأهمّيّةً لهم بالنسبة إلى غيرهم من الباحثين والدارسين أو بالنسبة للجماهير التي لا تشارك وتقف على حافّة النهضة تتابع الأمور[١٠٩].

لأنّ حضور البُعد المعرفيّ والفكريّ لدى الجماهير يظلّ هامًّا جدًّا العامل الضبط، وعدم الانحراف على المسار، وخصوصًا أنّ الثورة مرتكزة على دعامتَين، أولاهما البُعد الجماهيريّ؛ وثانيتهما البُعد الإلهيّ لها.

ففيما يخصّ الركيزة الأولى، يوضح الشيخ المطهّري:

> إنّ النهضة الإسلاميّة في إيران اليوم لا تنتمي إلى فئة أو طبقة خاصّة من الشعب الايرانيّ، لا للعمّال ولا للفلّاحين ولا للجامعيّين ولا للمثقّفين ولا للبرجوازيّين. فقد اشترك في الثورة الغنيّ والفقير، الرجل والمرأة، الحضريّ والقرويّ، الطالب الجامعيّ وعالم الدين، العامل والفنّيّ، الكاسب والفلّاح، الأمّيّ والمتعلّم، كلّهم اشتركوا بسواء[١١٠].

(١٠٧) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٣.

(١٠٨) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٤.

(١٠٩) مرتضى المطهّري، **الحركات الإسلاميّة في القرن الرابع عشر الهجري**، ترجمة صادق العبادي (بيروت: دار الهادي)، ضمن سلسلة **قضايا إسلاميّة معاصرة**، الصفحة ١٠٢.

(١١٠) المصدر نفسه، الصفحة ١٠٣.

فالبُعد التشاركيّ الأوسع الجماهيريّ يظلّ شيئًا محوريًا في فكر الشيخ المطهّري، لأنّه بهذه الطريقة يمكن التحدّث عن ثورة أمّة بمعنى الكلمة، وإلّا صارت نهجًا ثوريًّا نخبويًّا هادمًا لحقوق مجموعة من الفئات الاجتماعيّة (نقول فئات وليس أفرادًا)، وهذه هي الحركة الرجعيّة التي أبان عنها الشيخ المطهّري بمناسبة إبداء رأيه في الثورة البولشفيّة في الاتّحاد السوفياتيّ سابقًا.

وطبعاً، التركيز على جماهيريّة الحركة الاجتماعيّة (الثورة) راجع إلى مقتضًى أساسيّ سبق للشيخ أن أوضح الطريق إليه؛ وهي أنّ «الروح الجماعيّة هي بدورها أيضًا في خدمة الفطرة الإنسانيّة، والفطرة الإنسانيّة تستمرّ في جهودها ما دام الإنسان باقيًا. إذن فالروح الجماعيّة تعتمد على الروح الفرديّة والفطرة الإنسانيّة»[111].

إلّا أنّ المعضلة التشاركيّة تتجسّد في التعامل مع الموجود الثوريّ والموجود الارتكاسيّ والذي، بالضرورة، ليس من ضمن المتحرّك في مواجهتهم.

بمعنى أنّ الطبقة الحاكمة (جناح الاستكبار) ليست وحدها من تشكّل عائقًا أمام الحراك الاجتماعيّ التنمويّ والإنقاذيّ (الثورة)، بل هناك عناصر اجتماعيّة كثيرة يمكن أن تقف في وجه هذا المدّ من رزوخنيّين ومعارضين للوجه الفكريّ للثورة. وطبعًا، سعة لفظ الإسلام والتركيز على مداه الفكريّ لم يكن ليسهّل عمليّة جماهيريّة الثورة والوصول بالتشاركيّة إلى أجدى حدّ مرغوب.

لذلك نجد الشيخ مطهّري عكف على تأسيس إيديولوجيّة إسلاميّة تتّفق في المطلق مع فكر آية الله العظمى السيّد روح الله الموسوي الخميني رحمه الله، ووضعُ لبنات الإيديولوجيّة الإسلاميّة لم يكن بالأمر الهيّن

(١١١) المجتمع والتاريخ، مصدر سابق، الصفحة ٤٩.

والذي مرّ بدون تصدّعات من جهة العلماء، لكنّ الشيخ المطهّري حرص على تفكيك بعض التخوم المعرفيّة حتّى يسهل تقبّل الفكرة واعتمادها كمرتكز فلسفيّ معرفيّ دينيّ للثورة.

وعلى هذا المستوى، سعى في محاضراته الكثيرة، في حسينيّة إرشاد، وكتاباته الكثيرة إلى بسط وجهة نظره الساعية لرفع موضوعة «ولاية الفقيه المطلقة» من عنق الفقه والكلام إلى مقام الفكر الإنسانيّ الإسلاميّ بوصفه خطًّا نبويًّا. موضحًا أنّ الحركة التكامليّة لا يمكن أن تنطلق إلا في إطار «الصراط المستقيم»، ففي معرض ردّه على من يرى أنّ الفقهاء وأولياء الدين عقبة أمام النجاح أوضح ما يلي:

أوّلًا: الإسلام بذاته «حقيقة» و «هدف» وليس «مصلحةً» و «وسيلةً»، وإنّ من يستطيع استثمار هذه الطاقة الاجتماعيّة في الإسلام هو الذي ينظر إليه برؤية «الحقيقة والهدف» وليس برؤية «المصلحة والوسيلة». إنّ الإسلام ليس وسيلةً وآلةً يمكن استخدامها في ظروف القرن السادس عشر والاستغناء عنه وتركه للمتحف في القرن العشرين، الإسلام صراط الإنسانيّة المستقيم، يحتاج الإنسان المتحضّر إلى الإسلام بقدر ما كان يحتاج إليه الإنسان البدائيّ والبدويّ، الإسلام يعطي النجاة والسعادة للإنسان المتحضّر بقدر ما كان يعطي للإنسان البدائيّ، ومن ينظر إلى الإسلام من زاوية المصلحة والوسيلة والفكر المؤقّت النسبيّ الذي يصلح في شروط اجتماعيّة خاصّة فإنّه لا يعرف حقيقة الإسلام ولم يدركه وغريب عنه، ومن هنا فالأفضل ترك الإسلام بيد أوليائه الذين يرون الإسلام برؤية الحقيقة والهدف، برؤية الدين المطلق وليس النسبيّ(١١٢).

وبعد أن أوضح أهليّة المتخصّص في الدين عن غيره في ضبط مرامي الإسلام، انتقل في النقطة الثالثة ليبيّن أنّ أولياء الدين هم الأجدر بالقيادة لوقوع تخصّصهم المعرفيّ.

أقول - ومع الأسف - بأنّ هؤلاء السادة المثقّفين استيقظوا متأخّرًا، لأنّ أولياء الدين التقليديّين - حسب تعبيرهم - يعرفون كيف يستثمروا الإسلام هذا المصدر العظيم للحركة، ولم يعطوا الفرصة للآخرين لكي يعزلوهم عن ولاية الأمر. على هؤلاء عندما يستيقظوا أن لا يعيشوا في أحلام عزل قيادات الأمّة وإنّما عليهم أن يفكروا كيف

---

(١١٢) الحركات الإسلاميّة في القرن الرابع عشر الهجري، مصدر سابق، الصفحتان ١٢٢ و١٢٣.

يخدموا المجتمع والإنسانيّة عبر طرق أخرى. عليهم أن يشركوا الإسلام والثقافة الإسلاميّة ومصادر القوّة الاجتماعيّة لأصحابها وولاتها الذين نموا وترعرعوا في أحضانها وفضائها، يعرفون لون الإسلام وطعمه ورائحته، والناس أيضًا يعرفون طبيعة قادتهم ويفهمون لغتهم ورسالتهم أكثر من غيرهم[١١٣].

فما يمكن رفعه أمام هذا الكلام هو أنّ الشيخ المطهّري أوضح أنّ الإسلام هو الطاقة الحيّة لإصلاح المجتمع. وما دام الأمر كذلك، فإنّ الأجدر على تفعيل هذه الطاقة هو من يعرف الإسلام حقيقةً وهدفًا، لا آلةً ووسيلةً، وبالتالي تكون الكلمة لرجال الدين. إلّا أنّه أضاف شيئًا هامًّا جدًّا وهو أنّ الناس لا يفهمون كلام غير العلماء وولاة الدين، ولذلك يظلّ من المتيسّر تحقيق الجماهيريّة المبحوث عنها في الثورة الخلّاقة. ولعلّ أهمّ أزمات الخطّ الثقافيّ الدينيّ هو نخبويّته أكثر من اللازم، ممّا يجعل من ثوراته صرف معرفيّة وتكاد لا تعرف طريقها للتطبيق واقعًا، إلّا في الحيّز اليسير جدًّا وبتفاصيل معيّنة[١١٤].

بالإضافة إلى أنّ الإنسان السعيد والحرّ هو الإنسان الخالص لله، ذلك أنّ القرآن يقبل أصل العدالة بل إنّه يهتمّ بها فوق العادة ولكنّها لا ترقى بالمفهوم القرآنيّ إلى مستوى الهدف النهائيّ، أو أنّ العدالة مقدّمة لكي يعيش الإنسان في هذه الدنيا بسعادة.

السعادة التي ندركها نحن «بل إنّ الحياة السعيدة في هذه الدنيا تتحصّل تحت ظلّ التوحيد»، بمعنى أن يكون الإنسان خالصًا لله[١١٥].

---

(١١٣) المصدرنفسه، الصفحة ١٢٤.

(١١٤) أجزم بأنّه لولا السيّد روح الله الموسوي الخميني ما كان للثورة الإسلاميّة في إيران من أن تتحقّق، وما كان الدكتور علي شريعتي لينجح في تحقيق الثورة الإسلاميّة حتّى لو بقي قرونًا وقرونًا، رغم سعة القاعدة الطلّابيّة والأنتلجينسيا الإيرانيّة المحبّة له، ورغم سلامة ما يدعو إليه في الكبرى.

(١١٥) **التكامل الاجتماعيّ للإنسان**، مصدر سابق، الصفحة ٢٤.

فتكون العدالة الاجتماعيّة المبحوث عنها في المجتمعات الإسلاميّة هي الواقعة تحت مظلّة **القرآن الكريم**، وهذا سبب إضافيّ يجعل العلماء وولاة الدين الأقدر على تحقيق هكذا عدالة ليس من جهة التخصّص وحسب بل ومن جهة أنّهم الأقدر على تشخيص معنى العدالة الاجتماعيّة قرآنيًّا، وهم ورثة خطّ الأنبياء بما فيها من قيادة رامية إلى إصلاح حياة الإنسان وتنظيمها وهدايته في مسير صحيح(١١٦).

طبعاً هذه المقدّمات المعرفيّة الكبيرة شكّلت داعمًا عقليًّا لتسليم القيادة الاجتماعيّة للعلماء وولاة الدين، وهي ذات تأسيس عقليّ عامّ يظلّ مقبولًا لمن يتحوّز ذرّةً من الإيمان، ويكاد لا يجادل فيها أحد.

إذاً، ما سعى إليه العلّامة هو تجاوز الانسدادات الفقهيّة والكلاميّة العالية أمام العقل الاجتماعيّ المائل نحو البساطة، فعمد إلى طرح المسألة عقلائيًّا حتّى نالت القبول عند الأكثريّة، فكان دوره تكميليًّا لمجهود آية الله العظمى روح الله الموسوي الخميني أستاذه المبجّل والمحترم عنده كثيرًا.

كما أنّ العلّامة أيقن بأنّ عرض الفكرة مهما تبسّطت ونزلت إلى القاعدة المعرفيّة المشتركة قد تظلّ حاملةً للغبش في الذهنيّة الإسلاميّة، لذلك نجده مال إلى توضيح ثورة الحسين سلام الله عليه بشكل محايث للواقع المعيش، فرفع من مستوى المقاربة حتّى صارت حركةً ثوريّةً أنطولوجيّةً تجاوزت المكان والزمان لتقبع في العقل الإسلاميّ المعاصر. طبعاً، وفق نفس المخطّط المعرفيّ الذي ارتضاه العلّامة؛ أي التبسيط والتركيز على المستوى العقلائيّ للمسألة مع الاستشهاد بالآيات القرآنيّة والروائيّة ذات السمة الكونيّة المعياريّة.

---

(١١٦) مرتضى المطهّري، الوحي والنبوّة، ترجمة عبّاس الترجمان، (بيوت: دار المحجّة البيضاء، دار الرسول الأكرم، ٢٠٠٠)، الصفحة ١٢.

ويمكن أن نجازف بالقول إنّ العلّامة المطهّري تعامل مع حدث الثورة الحسينيّة وفق مدماك التاريخ القدسيّ، وهو ما سبق أن بحثناه في الفصل الأوّل من الكتاب، حيث تحرّك بالحدث من البُعد التاريخيّ الصرف إلى بُعدٍ أنطولوجيّ غير خافٍ. فقد اتّخذ مسلكًا مغايرًا نجده مختالًا في مسام النصوص التي خصّصها لهذا الحدث العظيم في خسارته والعظيم في أثره.

بمعنى أنّ الأرواحيّة الفكريّة كانت مستحكمةً ولو تعاملت مع الموجود الخارجيّ، إلّا أنّ تعاملها جاء تطويعيًّا وليس خضوعًا لقوانينه الداخليّة.

أي إنّ سؤال الحتميّة التاريخيّة، بناءً على الموجود الخارجيّ، تهاتر لفائدة تطويعه للحتميّة العقائديّة. الحركة الجدليّة انقلبت من ازدحام الموجودات الفيزيقيّة إلى ازدحام العقائديّات الدينيّة والموجودات الفيزيقيّة، وهو عين ما أسميناه بالبراديغم المهدويّ، كما فصّلناه في البحث الأوّل من الفصل الحالي.

فما يمكن الخروج به هو أنّ الأدبيّات الثوريّة تحرّكت أنطولوجيًّا مع كلّ التمثّلات التاريخيّة الإسلاميّة، وشربت روح المعاني القرآنيّة بهدف تحقيق العدالة وضمان الكرامة، بوصف هذه البنى المعرفيّة توطئةً للظهور الأكمل، وختمًا للدورة التاريخيّة الإنسانيّة التي لم تعرف إلّا الصراعات واحتدام الجدل وتداخل التسلطن، إن بحقّ وإن بدون حقّ.

حيث إنّه يظلّ من المناسب بحث ملمح فكريّ آخر توافق أن سمّاه ميشيل فوكو بالروحيّة السياسيّة، لتتمّ الفائدة.

الروحيّة السياسيّة في المنظومة الفوكالديّة

أضحى معروفًا لدى الجميع أنّ الفيلسوف الفرنسيّ ميشيل فوكو دعم، بشكل كبير، الثورة الإسلاميّة في إيران، ليس فقط انهمامًا منه بالجانب

الوقائعيّ في الثورة، بل محاولةً منه لاستبسار المبنائيّة الفكريّة للثورة، وإصدار أحكامه عليها.

وأضحى معلومًا، أيضًا، لدى المتخصّصين، أنّ التصوّر الفوكالديّ، في مفروض البحث، شكّل أزمةً أمام العقل الغربيّ، الذي لم يستطع تقبّل عمليّة الدعم هذه، ولا حتّى استطاع أن يفكك أبنيتها في حمأة النقد التخصّصيّ وغير التخصّصيّ لتصوّر فوكو. ولا يعتقدنّ أحد أنّ المسألة قد توقّفت أو تمّ تجاوزها لتتحيّز في مقالات هنا أو هناك، بل الملاحَظ أنّ المشهد الثقافيّ والفلسفيّ الأنجلو-أمريكيّ قد أعدّ كتبًا بالكامل لنقد هذا الدعم. حيث حاول جميع اللوغوس الغربيّ توصيف المنظور الفوكالديّ بخصوص الثورة الإسلاميّة في إيران على أنّه كبوة ليس إلّا.

وعليه، فإنّ غرضنا من هذا البحث هو التعاطي توصيفيًّا مع المنظور الفوكالديّ بخصوص الثورة الإسلاميّة، ثمّ بعدها نتعقّب هذا التصوّر لنعاين هل أنّه كان مجرّد تأثّر عاطفيّ أم أنه جاء مؤسّسًا على مجمل الأسس الفلسفيّة السياسيّة التي دافع عنها الفيلسوف، ليس فقط في كتاباته، بل أيضًا في محاضراته في الكوليج دو فرانس خلال السنوات الأخيرة من حياته.

وسوف يتجاوز تعاطينا مع المنظور الفوكالديّ، من ثمّ، سقف الدعم النفسيّ والصحفيّ الذي أبداه هذا الفيلسوف، لنحاول استفهام النصّ الفوكالديّ حول مبنى الثورة الإسلاميّة، تاركين للقارئ الكريم فرصة التعمّق أكثر.

ينطلق فوكو من دوكسا أساسيّة وهي أنّ السلطة ليست متحيّزةً في مكان ما وفي سقف ما، بقدر ما هي مشذّرة في مسام المجتمع بما هو هو.

وسعيًا منه لإثبات هذه الدوكسا (الأساس العقائديّ للفكرة)، عمد إلى بحث المشافي والجنون والسجون والشجون والشذوذ، مركّزًا على

تحقيبات تأريخيّة للمفاهيم والأجهزة المعرفيّة التي تحكّمت في العلوم الإنسانيّة.

وبهذا الخصوص، اعتمد مجموعة أدوات معرفيّة ارتأى أنّها تخدم غرضه الفلسفيّ بشكل استراتيجيّ. فانطلق من الجينالوجيا، بوصفها أداة تحقيب أساسيّة ومركزيّة للأجهزة المعرفيّة، إلّا أنّ التعقّب التاريخيّ للمعارف الإنسانيّة ليس بالأمر الهيّن، وخصوصًا أنّ ثمّة تداخلات في التصوّرات تحدث في لحظات زمنيّة معيّنة، فآثر اعتماد الإرث الأيديولوجيّ للبنيويّة دون أن يرضى بالانتساب إليها، بوصفها تسمح بعمليّة البتر واللصق بين الجغرافيّات الفكريّة دون انشغال بالبدايات أو التخوم التداخليّة بين الشرائح المعرفيّة التاريخيّة، إلى أن ختم دورته الأدواتيّة بالأنطولوجيا التاريخيّة. وباختصار شديد، هذه الآليّات المعرفيّة تقوم بأربعة أدوار تنظيريّة أساسيّة.

فالجينيالوجيا النتشويّة تريد لنفسها تعقّب الجذور المعرفيّة، ولم لا الأيديولوجيّة، للفكرة، بوصفها عطاءً إنسانيًّا مدخولًا بهاجس اللذّة، وعند فوكو لذّة السلطة، وهي عمليّة تحقيبيّة ذات أهمّيّة لا تخفى لأنّها تسمح بتعقّب الجهاز المعرفيّ وتفكيكه إلى مراحل زمنيّة ومعاينة المتغيّرات أكثر من الثوابت - لأنّ هذه الأخيرة من شأنيّة البنيويّة - ومحاولة القبض على السلطة في مسام ما نعتقد أنّها مختبئة وراءه. بعدها، ولكي يتمّ تفصيل النظر في الثوابت المعرفيّة، لأنّ فوكو يريد لنفسه أن يكون أمير هذا التعقّب، انكفأ إلى البنيويّة بخصوصيّات فوكالديّة تجعل من الصعب وضعه داخلها. وعلى هذا المستوى، اهتمّ بالحيثيّة السلطويّة في الأجهزة المعرفيّة بوصفها الثابت الوحيد، دون أن يحيّزها في جهاز فيزيقيّ واحد بقدر ما اعترف بأنّها مشذّرة في المؤسّسات الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة. ليخلص إلى المذهب الأدواتيّ الثالث والأخير، وهو الأنطولوجيا التاريخيّة بوصفها الفلسفة الأكمل لتحقيق التصوّر،

ما دام ثمّة غائيّة تحكم المبحث الفلسفيّ ولو في تجلّياته الأكثر فيزيقيّة، والأكثر انضباطًا للخارج السياسيّ والاجتماعيّ.

وعليه، فإنّ المجهود الفلسفيّ الفوكالديّ يهدف إلى أربعة أمور: تشخيص المتغيّرات؛ وتثبيت الثوابت؛ ونسف الآليّات؛ والقفز الشقيّ على المستحكمات الإنسانيّة.

وكان دائمًا مهجوسًا بشيء لا يتوقّف عن تسميته بميكروفيزياء السلطة؛ وهو تلك القوى الصغيرة جدًّا التي لا يُنتَبَه إليها مع أنّها هي الفاعل الأساسيّ والحاسم. محاولاً استخراجها في مقام الذوق واللذّة في اللحظة النيتشويّة، واللاّوعي الكبرويّ في اللحظة الفرويديّة، والنقد المبنائيّ في اللحظة الكانطيّة. إلّا أنّه اكتشف شيئًا خطيرًا قد لا يتّفق الجميع معه فيه وهو الروحيّة السياسيّة، وهو كان يعلم ذلك جيّدًا، وقد قالها صراحةً «أعلم بأنّ الفرنسيّين سوف يضحكون من هذا الكلام لكنّني أعلم أيضًا بأنّهم مخطئون»(١١٧). فالروحيّة السياسيّة لم تشكّل، ولا مرّةً واحدةً في اللحظة الأنواريّة، آليّةً لتعقّب وتحليل الشيء السياسيّ ومحاولة فهمه، بل المستحكم كان دائماً ذلك الشأن الفيزيقيّ الذي يتحكّم ليس في ظهورات هذا الشيء، بل أيضًا في محاولات فهمه.

مؤكّدًا بأنّ الشيء المغيّب، منذ عصور النهضة والأزمات الكبرى للمسيحيّة، كان هو الروحيّة السياسيّة.

Rechercher au prix même de leur vies cette chose dont nous avons, nous autres, oublié la possibilité depuis la renaissance et les grandes crises du christianisme: une spiritualité politique.(118)

فالمنظور الفوكالديّ لم يكن ثمرة تأثّر عاطفيّ، بقدر ما كان اكتشافًا

(١١٧) M. Foucault, «a quoi rêvent les iraniens», in *Dits et Ecrits*, tome II, op. cit., pp. 688-94.

(١١٨) Ibid., p. 294.

معرفيًّا يلقاه، وخصوصًا أنّه كان في حرج من الدفاع عن الحكومة الإسلاميّة كفكرة معلّقة في السماء على الطريقة السينويّة. ولكنّه لم يجد، مع ذلك، في بحثه في مبانيها وأهدافها بُدًّا من دعمها. هذا الاكتشاف الذي كان مغيّباً في المباحث الفلسفيّة السياسيّة النهضويّة منها والإكليروسيّة المسيحيّة، وهو بُعد الروح في رحم السياسة.

ففيما يخصّ تحرّجه من دعم الحكومة الإسلاميّة كفكرة مطلقة يقول، ضمن نفس النصّ:

أتحرّج من الحديث عن الحكومة الإسلاميّة كفكرة أو مثال، لكن بوصفها إرادةً سياسيّةً فقد بهرتني، بهرتني في مجهودها لتسييس - في مقام الجواب على المشاكل القائمة - بنًى متداخلة اجتماعيًّا ودينيًّا، لقد بهرتني في محاولتها أيضًا أن تفتح في السياسة بُعدًا روحيًّا.

Je me sens embarrassé pour parler du gouvernement islamique comme idée ou même idéal. Mais comme volonté politique , il m'a impressionné dans son effort pour politiser, en réponse à des problèmes actuels, des structures indissociablement sociales et religieuses ; il m'a impressionné dans sa tentative aussi pour ouvrir dans la politique une dimension spirituelle.(119)

وهو سعي فلسفيّ أراده ميشيل فوكو أن يدخل أعمال الفلسفة السياسيّة الغربيّة، والغريب في الأمر أنّ المنتوج الفلسفيّ السياسيّ الأنجلو-أمريكيّ مهجوس نفسه بهذا البُعد، كالمجهود الفلسفيّ عند ليو شتراوس، وبلوم، وغيرهما كثير، ولم يعمد اللوغوس إلى شجبه، ممّا يتبيّن معه أنّ الموازين العقليّة عند الغرب مختلّة، وبشكل لا رجعة فيه، إلّا إذا تخلّص من النظرة الاستعلائيّة وتواضع لينتقد ذاته.

لذلك، فإنّ فوكو يكون قد أحدث ثورةً كوبرنيكيّةً في البناء الفلسفيّ

(١١٩) Ibid., p. 294.

الغربيّ بإدخال هذا الشيء غير المرغوب فيه أبدًا؛ وهو «الروحيّة». وطبعًا، كان مصيره، فكريًّا، كمصير كوبرنيك على محرقة العقل الغربيّ، صحيح أنّهم لا يستطيعون تجاوزه لأنّه شكّل، لوحده، مدرسةً تأريخيّةً عصيّةً عن التجاوز، لكن لا بأس من إذلاله في هذه الحيثيّة بالذات، وهو ما سوف نراه في القراءات النقديّة، حيث وصل بها الحدّ إلى جعله في مصافّ الصبية الأغرار الذين لا يستوعبون ما يحدث حولهم.

فالروحيّة السياسيّة التي أبان عنها فوكو هي تلك الشأنيّة الماورائيّة المستحكمة في الخروج الفيزيقيّ لها. بمعنى أنّها المحرّك المعرفيّ الماورائيّ المتحكّم في الظهورات الفيزيقيّة، وهذا عين ما يحاول العقل الغربيّ تجاوزه ومحاربته. فالماورائيّات ما هي إلّا أساطير مدخولة بالهوى والرعب الأزليّين، وبالتالي لا يُسمح لها بالتصرّف في الفضاء العامّ، بل هي من تدبيرات هذا الفضاء حيث لا يسمح لها إلّا بالتواجد الشخصيّ وبضمان أمكنة العبادة، لكن لا حقّ لها في تدبير الفضاء العامّ. لذا لم يكن مستغربًا أن تكون مجمل المؤاخذات على النظام السياسيّ الإيرانيّ أنّه نظام ملالي وآيات الله، وبالتالي لا يمكن الحديث عن نظام سياسيّ يتحرّك وفق معارف يصنّفونها تيوقراطيّةً.

إذًا، الأزمة الفوكالديّة ليست في سلامة البناء الفلسفيّ لميشيل فوكو، بقدر ما هو دعم لتوجّه تيوقراطيّ حرص اللوغوس الغربيّ على دفنه لغير رجعة.

سؤال الروحيّة السياسيّة، كما تتمثّل في طروحات ميشيل فوكو، هو عمليّة دمج بين الزمنيّ والقدسيّ في الشأنيّة السياسيّة لكن بتراتبيات معرفيّة خاصّة، تأتّت له من خلال استقلال القراءة للمباني الدينيّة وللإكراهات المادّيّة السياسيّة. بمعنى أنّ المبنى الدينيّ ليس معطًى معياريًّا صرفًا بقدر ما هو فكر يتحرّك احتكاكًا بالواقع، وإنّ هذه الروحيّة السياسيّة ما هي إلاّ

تشخّص الفكر الدينيّ في الفضاء العامّ بإكراهاته الواقعيّة.

لكنّ كثيرين لا يحاولون حتّى استيعاب المراد الفوكالديّ بعيدًا عن أحكام القيمة، بل طفقوا يردّون على ميشيل فوكو متترّسين بأحكام مسبقة تنمّ عن أزمة في التشخيص وأزمة في الفهم، من قبيل أنّ نظام الملالي ما هو إلّا ديكتاتوريّة. وبالتالي، فإنّ فوكو كان مخطئًا عندما دعمه بقلمه، والذين يريدون الدفاع عن فوكو نجدهم يسرعون ليجدوا له الأعذار. بمعنى أنّ النظام السياسيّ الإيرانيّ الإسلاميّ نظام مُدان ونقطة على السطر، وأنّ فوكو كان ساذجًا عندما دعمه ونقطة على السطر. فلم يُرى في الفلسفة الفوكالديّة إلّا جنون متأثّر بجنون، وسقط المتاع المعرفيّ هذا الموجود عند أمثال حميد زناز متكثّر في أوساط المنشدّين غربًا بدون معيار علميّ معتبر، حيث صرّح في مقالته «ما هي الأسباب التي جعلت عالم النفس المبجّل في فرنسا وخبير الجنون يرى في جنون الخميني ومناصريه 'روحانيّة' تفتقدها السياسة في الغرب؟»[١٢٠].

فالأزمة المفاهيميّة تتجلّى في أنّ البحث عند زناز ينطلق من الدوكسا المعرفيّة الغربيّة بدون استدلال معتبر وبقليل دربة يتطاول على المنظومة الفكريّة للثورة الإسلاميّة، والأكيد أنّه لا يعلم عنها شيئًا كما هو متبدٍّ من هذه المقالة ذات البُعد الصحفيّ.

فليس ثمّة قراءة شبه معمّقة حول الفكر السياسيّ الإسلاميّ، وخصوصًا الإيرانيّ منه، وانتقاده جاء عن استلاب في أقوى صوره وبأقلّ مصاديقه. فكلّ ما يُقرأ في هذه المقالة هو انكفاء لأفكار الصالونات الغربيّة متبنّيًا لها كأنّها مسلمات.

وطبعًا، هذا التعاطي، ومن على شاكلته، لا يمكن أن يثمر تصوّرًا

(١٢٠) حميد زناز، «الروحانيّة السياسيّة: هل هي هفوة ميشال فوكو الكبرى؟»، راجع الرابط الإلكترونيّ التالي:
HYPERLINK «http://www.alawan.org/%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%88%D8%AD%D8%A7%D9%86%D9%8A%D8%A9.html»

معرفيًّا صلبًا، لذا نجد للأسف أنّ القراءات الغربيّة النقديّة للمنظور الفوكالدي أكثر قوّةً واستدلالًا، وهذا شيء طبيعيّ لاختلاف في الدرجة المعرفيّة بين المفكرين والفلاسفة، وسقط المتاع المعرفيّ.

لذا، فسوف نردّ، باختصار، على بحث مجموعة من الدراسات الغربيّة، حتّى لا نتوسّع في مقام الإراءة.

فمثلًا، نجد أوليفيي روا يتحدّث، في مقالته «سرّ القومة: فوكو وإيران»[١٢١]، في هذا المقام، موضحًا أنّ فوكو قد خلط بين فكرة الثورة وبين مصداقها في إيران، ممّا جعله ينجرّ في أحكامه بين المعيار دون أن يبحث موضوع المـ ـداق، وهو عين ما نجد الباحث شوفالييه أوضحه بخصوص مقالته حول الروحيّة السياسيّة[١٢٢].

لكنّ الغريب في الأمر أنّ هذا اليسوعيّ، رجل الدين، لم يتوقّف لحظةً واحدةً عن جعل الدين شأنًا خاصًّا ولا مدخل له في الشأنيّة العامّة، كما لو أنّ الدين، بما هو دين، يظلّ شأنًا شخصيًّا، دون أن ينتبه إلى أنّ المباني الفكريّة الدينيّة للعديد من الأديان مرتكزة على الشأنيّة العامّة كالإسلام واليهوديّة، وليس ليسوعيّ أن يحدّد الأدوار في هذا المقام لاستغراق الصلاحيّات.

فما هو الفارق بين الفكرة والمصداق؟ فلا أوليفيي روا، ولا شوفالييي، ولا غيرهم، أوضحوا لغيرهم مواطن الفرق بين الفكرة والمصداق، حيث إنّهم ينطلقون دائمًا من هذه المقدّمة ليحاكموا الأفكار، كما لو أنّ ميشيل فوكو لم يكن على علم بها.

بل وصل بهم الحدّ إلى القول بأنّ ميشيل فوكو لو كان حيًّا لتراجع

---

(١٢١) O. Roy, «l'énigme du soulèvement;» HYPERLINK «http://www.vacarme.org/article1366.html» in 30 Nov 2011.

(١٢٢) P. Chevallier, «La spiritualité politique;» HYPERLINK «http://www.ceras-projet.org/index.php?id=1362», in 30 Nov 2011.

عن آرائه، كما لو أنّه لم يعش سنوات خمس بعد الثورة ولم يتراجع أبدًا.

هو طبعًا الوعي الشقيّ الذي يسكن العقل الكسبيّ لدى الغرب، ومن فرط الصدمة لم يجد حولًا لهدم المباني المعتمدة عند فوكو، فطفقوا يتحدّثون عن الغيب كما السحرة في الأدغال.

فالملاحظ أنّ النقودات، وغيرها كثير من نفس الشاكلة، انبنت على محاكمة فكر الثورة الإسلاميّة في إيران من خلال مباني معرفيّة غربيّة، وهي تنمّ عن عقدة استعلاء لا تخفى ولم تتواضع للحظة لفهم الظاهرة الإسلاميّة الإيرانيّة ومحاسبتها، ولو على أقلّ التقادير، وفق الطرح الكوربينيّ، الذي تفلسف في تعاطيه مع الإرث الفكريّ الإيرانيّ، محترمًا هذا الإرث دون أن ينخر منهاجه بعقدة الاستعلاء هذه.

لذا نقول، إلى جانب ميشيل فوكو، صحيح أنّ الفرنسيّين (والغربيّين) ضحكوا من كلامك، وسيستمرّون في الضحك، لكنّ هذا راجع للجهل الذي يعيشون فيه.

J'entends déjà des français qui rient, mais je sais qu'ils ont tort.(123)

كان هذا عمل مختصر لسبر أغوار فلسفيّة لخط الإمام، بوصفه البنية الفكريّة الكبرى للثورة الإسلاميّة في إيران. والحريّ بنا أن نستوعب خطّ الإمام بهذا المعنى على الأقلّ فلسفيًا ولا ننجرّ للتبسيط المخلّ بالروح العالية للفكرة.

---

(١٢٣) «a quoi rêvent les iraniens», op. cit., p. 294 ».


خاتمة

حاولنا في هذا الكتاب، على صغر حجمه، اجتراح أنطولوجيّات كثيرة تهمّ الدستور والروحيّة السياسيّة، بغرض إعادة النظر للموجود الثوريّ خارج التاريخ الحاليّ وخارج القراءات السياسيّة التحليليّة، لعلّنا نمسك بالثابت الأنطولوجيّ في هذه الثورة. وإنّه لمراجعتنا للكثير من الكتابات بهذا الخصوص، إلّا أنّنا لم نشأ اعتمادها في متن البحث لخروجها عن الدائرة.

إلّا أنّ صغر حجم الكتاب ليس مضرًّا بفحواه، لأنّنا لسنا من النوع الذي يدبج صفحات حول فكرة واحدة، حتّى تغرق الفكرة في الكثير من السطحيّات التي تضرّ أكثر ممّا تنفع.

طبعًا، لا نقرّ بنجاحنا في ذلك، فالحكم متروك للقارئ الكريم، لكنّنا نودّ الاستغفار منه إن تبدّت مجموعة مفاهيم صعبة أو كان الأسلوب تركيبيًّا بشكل يصعب على الاستيعاب، فلم يكن الغرض هو التعقيد ولا شيء آخر من هذا القبيل، بل هي البصمة الفكريّة التي يحملها الناصّ.

ويبقى هذا العمل مدخولاً بنقائص صاحبه، لذا فإنّه لا يتورّع عن طلب إجراء قراءات نقديّة له، لأنّه بهذه الطريقة وحدها تتكامل التصوّرات، والباري جلّ وعلا من وراء القصد.